Karl Mannheim

Ideologia e utopia

IL MULINO

«Ideologia e utopia» è considerato da tempo un classico del pensiero sociologico, un capitolo fondamentale nello svolgimento della cultura contemporanea: pubblicato in lingua tedesca nel 1929, nel periodo in cui l'Europa assisteva al «tramonto del mito» razionalista, sanzionando l'inadeguatezza delle risposte globali offerte dalle filosofie «forti» ai problemi inerenti al mutare della società, il libro di Mannheim poneva le basi per un modello rovesciato della conoscenza umana: un modello non più centrato sulla dogmatica immutabilità e sull'astratta funzionalità interna del sistema teorico, bensì sulla consapevolezza che le forme e gli oggetti del pensiero esistono e si evolvono in relazione diretta con le realtà storico-sociali in cui sono situati. Come si vede, nella sociologia della conoscenza di Mannheim confluisce la grande tradizione culturale mitteleuropea; i riferimenti più vicini sono Weber, Scheler, Lukács, quelli più lontani, seppure soltanto in senso cronologico, Hegel e Marx. Ma all'interno di queste nitide coordinate sfumano i valori assoluti, le prospettive determinanti, e trova un profilo autonomo il variare dei modi in cui i soggetti sociali percepiscono e interpretano il mondo: fra i due poli rappresentati dall'ideologia (il pensiero elaborato dai ceti dominanti, che giustifica l'esistente) e dall'utopia (il pensiero sovvertitore che crea e nega, perseguendo il mutamento) si articola una serie non finita di regole, procedure, codici, ognuno dotato di una propria base epistemologica, psicologica, politica. L'apparente relativismo di Mannheim (che avrebbe suscitato il polemico giudizio critico di Adorno) si rivela al lettore d'oggi come un tentativo, originale e precorritore, di riconoscere e accettare la complessità e la diversità delle strutture sociali e delle culture, che trova nel metodo un potenziale residuo di coerenza del pensare e dell'agire umano: e forse proprio in questa prospettiva-in-divenire risiede il nucleo più concretamente attuale dell'antisistema di Mannheim.

Indice del volume: Introduzione, di A. Izzo. - I. Introduzione al problema. - II. Ideologia e utopia. - III. Le prospettive della politica scientifica: le relazioni tra la teoria sociale e la pratica politica. - IV. La mentalità utopica. - V. La sociologia della conoscenza.

Karl Mannheim nacque a Budapest nel 1893. Insegnò sociologia all'Università di Francoforte sino al 1933, quando, espulso dalla Germania nazista, riparò in Inghilterra. Tenne la cattedra di pedagogia all'Università di Londra, insegnò nella London School of Economics e nell'Institute for Education. Morì a Londra nel 1940. Oltre a «Ideologia e utopia», che il Mulino presentò in edizione italiana nel 1957, tra le sue opere vanno ricordate: «Il pensiero conservatore» (1927), «L'uomo e la società in un'età di ricostruzione» (1940), «Libertà, potere e pianificazione democratica», (1950), «Sociologia della conoscenza» (1952).

ISBN 88-15-00797-0

9 788815 007971

OPEN ACCESS

L. 50.000 (i.i.)

Collezione di testi e di studi

Sociologia

Karl Mannheim

Ideologia e utopia

Società editrice il Mulino

ISBN 88-15-00797-0

Titolo originale: *Ideology and Utopia*, Hartcourt, Brace & Co., Inc., New York; Routledge & Kegan, 1953. Traduzione di Antonio Santucci. Copyright © 1957 by Società editrice il Mulino, Bologna.

Indice

Introduzione, di *Alberto Izzo* p. IX

I. Introduzione al problema 3

1. La concezione sociologica del pensiero 3
2. La condizione attuale del pensiero 7
3. L'origine della moderna concezione epistemologica, psicologica e sociologica 14
4. Il controllo dell'inconscio collettivo come problema del nostro tempo 33

II. Ideologia e utopia 55

1. Definizione dei concetti 55
2. Il concetto di ideologia nella prospettiva storica 59
3. Dalla particolare alla totale concezione dell'ideologia 64
4. Oggettività e pregiudizio 69
5. Il passaggio dalla teoria dell'ideologia alla sociologia della conoscenza 74
6. La concezione non valutativa dell'ideologia 82
7. Il passaggio alla concezione valutativa dell'ideologia 86
8. I giudizi ontologici impliciti nella concezione non valutativa dell'ideologia 88
9. Il problema della falsa coscienza 91
10. La ricerca della realtà nell'indagine ideologica e utopica 95

III. Le prospettive della politica scientifica: le relazioni tra la teoria sociale e la pratica politica 107

1. Perché non c'è una scienza della politica? 107
2. Le determinazioni politiche e sociali della conoscenza 115

3. La sintesi delle varie prospettive come problema della sociologia politica p. 144
4. Il problema sociologico dell'«Intelligentsia» 150
5. La natura della conoscenza politica 161
6. La comunicabilità della scienza politica 168
7. Tre varietà della sociologia della conoscenza 181

IV. La mentalità utopica 189

1. Utopia, ideologia e il problema della realtà 189
2. La realizzazione delle aspirazioni e la mentalità utopica 201
3. I mutamenti nella configurazione della mentalità utopica: i suoi sviluppi nell'età moderna 207
   a) La prima forma di mentalità utopica: il Chiliasmo orgiastico degli Anabattisti 207
   b) La seconda forma della mentalità utopica: l'idea liberale-umanitaria 215
   c) La terza forma della mentalità utopica: l'ideale conservatore 225
   d) La quarta forma della mentalità utopica: l'utopia socialista-comunista 235
4. L'utopia nella realtà contemporanea 243

V. La sociologia della conoscenza 259

1. La natura e il fine della sociologia della conoscenza 259
   a) Definizione e suddivisione della sociologia della conoscenza 259
   b) La sociologia della conoscenza e la teoria dell'ideologia 260
2. Le due divisioni della sociologia della conoscenza 261
   a) La teoria della determinazione sociale della conoscenza 261
   b) Le conseguenze epistemologiche della sociologia della conoscenza 279
3. La dimostrazione della natura parziale dell'epistemologia tradizionale 284
   a) L'orientamento verso la scienza naturale come modello di pensiero 284
   b) La relazione tra i criteri di verità e la situazione sociale storica 285
4. Il ruolo positivo della sociologia della conoscenza 286
5. Problemi tecnici della ricerca storico-sociologica nel campo della sociologia della conoscenza 299

6. Breve profilo della storia della sociologia della conoscenza p. 302

Indice dei nomi 307

Introduzione

1. *Premessa*

Oggi la sociologia della conoscenza ha raggiunto un completo riconoscimento anche nel mondo accademico italiano. In diverse università essa appare come settore della sociologia degno di un insegnamento autonomo. Il problema, anzi, si potrebbe pensare non sussista, e questa autonomia potrebbe sembrare di per sé evidente. Eppure la traduzione italiana di *Ideologia e utopia*, l'opera più nota di Karl Mannheim, appare solamente nel 1957, quindi con qualche anno di ritardo perfino rispetto al riemergere degli interessi per la sociologia nella cultura italiana, anche se non proprio nell'accademia. Qualche anno prima, nel 1951, era uscito il saggio *Diagnosi del nostro tempo*[1], ma l'opera principale di Mannheim era ancora sconosciuta al lettore italiano. È forse opportuno, pertanto, chiedersi, a tanti anni di distanza, quali fattori possono aver pesato nel ritardo del riconoscimento di un'opera che all'estero, soprattutto nel mondo anglosassone, dopo il silenzio imposto alla cultura di lingua tedesca dal nazismo, non aveva certo mancato di suscitare interessi e polemiche. Questi fattori sembrano essere a un tempo di ordine teorico e di ordine politico. È ovvio che durante la dittatura fascista un'opera come *Ideologia e utopia*, che in alcune sue parti proprio il fascismo prende di mira, non poteva essere divulgata. Benedetto Croce, proprio lui, l'antisociologo, aveva sì recensito il libro nel 1931, dunque due anni dopo la sua comparsa in tedesco, e aveva pure riconosciuto che tale lavoro «ha il pregio di non essere nato da freddi motivi dottrinali

[1] Milano, Comunità, 1951.

e scolastici, e vi si sente dappertutto l'animo dell'autore sollecito dai problemi del presente»[2]. Croce nemmeno si scandalizzò per l'espressione *Wissenssoziologie*, e si limitò a sostenere che le conclusioni di Mannheim, anche se plausibili, non erano molto originali. Ma poi il silenzio cadde su questo autore e continuò anche nel dopoguerra. E si può forse pensare che la libertà allora appena riconquistata politicamente da parte della cultura prevalente si preferiva darla per scontata anche socialmente piuttosto che porla come problema, come costantemente fa Mannheim. Quanto alla teoria, l'autore in questione poteva poi apparire scomodo poiché, proprio in *Ideologia e utopia*, egli aveva avvertito l'esigenza di esaminare criticamente i presupposti epistemologici della sociologia. La sociologia della conoscenza costituisce per Mannheim la fase autocritica della sociologia. Ora, in una situazione culturale quale quella dell'Italia del secondo dopoguerra, in cui la sociologia vuole riaffermarsi contro le scomuniche giunte dalla politica come dalla cultura, si può fare l'ipotesi che vi fosse una certa impazienza, soprattutto da parte di coloro che volevano svolgere ricerche sociologiche senza troppe preoccupazioni teoriche, per le questioni sollevate da Mannheim[3]. Di lui, infatti, i primi a occuparsi, non sono sociologi, ma filosofi[4].

[2] Recensione a *Ideologie und Utopie*, «La critica», XXIX, IV (terza serie anno V, IV, 20 luglio 1931), p. 3024.

[3] Cfr., in proposito, Laura Balbo, Giuliana Chiaretti, Gianni Missironi, *L'inferma Scienza: Tre saggi sull'istituzionalizzazione della sociologia in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1975 (soprattutto la prima parte di G. Missironi).

[4] Cfr. Norberto Bobbio, *Vilfredo Pareto e la critica delle ideologie*, «Rivista di filosofia», XLVIII, (1957), pp. 355-388; Paolo Filiasi Carcano, *La sociologia della conoscenza*, «Fenomenologia e sociologia (Archivio di filosofia)», Padova, 1951, pp. 37-57, Id., *Il contributo della sociologia della conoscenza all'analisi della crisi*, in *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, Bologna, Zanichelli, 1953, pp. 193-204; Pietro Rossi, *Karl Mannheim e la sociologia del sapere*, in Pietro Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano, Lerici, 1960, pp. 217-251, Antonio Santucci, *Forme e significati dell'utopia di Karl Mannheim*, in AA.VV., *Filosofia e sociologia, Atti del convegno sul tema Filosofia e Sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1954, pp. 238-248; Id., *Il pensiero di Karl Mannheim*, Introduzione alla traduzione italiana di *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino, 1957, pp. VII-XLII; Renato Treves, *Karl Mannheim*, «Rivista di filosofia», XXXIX, (1948), pp. 165-172; Id., *Spirito critico e spirito dogmatico.*

In seguito i riconoscimenti non sono certo mancati nemmeno da parte della sociologia. Le fortune di Mannheim, comunque, in Italia come all'estero, non sono state mai unanimi né costanti. Anzi, si può parlare forse di fasi alterne, e cercare di comprendere perché oggi assistiamo a un nuovo interesse per la sociologia della conoscenza e per la trattazione che ne troviamo in *Ideologia e utopia*. E il solo tentativo di rispondere a questo interrogativo equivale a un riconoscimento del significato del metodo della sociologia della conoscenza mannheimiana. Si tratta di individuare i rapporti che intercorrono tra i mutamenti nella realtà sociale, politica ed economica, e i mutamenti nella cultura, sia in senso lato, antropologico, sia in senso stretto. Prima di affrontare questi problemi, in ogni caso, è necessario mettere a fuoco i punti fondamentali del pensiero di Mannheim, con particolare riferimento a *Ideologia e utopia* e ai suoi precedenti, e collocare tale pensiero nel suo contesto storico e teorico.

2. *Il contesto storico*

Generalmente, e come si vedrà, correttamente, *Ideologia e utopia* è considerato in rapporto con i problemi della Germania della repubblica di Weimar. Recenti studi di storia della sociologia hanno comunque messo in luce l'importanza dell'influenza subita da Mannheim nel corso dei suoi anni ungheresi. Egli nasce a Budapest nel 1893. Figlio, unico sopravvissuto, di genitori ebrei benestanti, si trova inserito in un ambiente molto particolare, costituito per lo più appunto di ebrei benestanti, intellettuali relativamente indipendenti dal resto della società ungherese del tempo e dai suoi problemi politici. Vi erano a Budapest associazioni culturali di orientamento prevalentemente idealista e umanista, mentre altre erano influenzate soprattutto dal positivismo e dalle scienze sociali a esso improntate. Mannheim si muoveva liberamente tra le une e le altre, ma era più vicino al gruppo di Lukács,

Contributo alla celebrazione del bicentenario della Columbia University, Cap. II, «*Politica della cultura e sociologia della conoscenza*», Milano, 1954, pp. 33-51.

che, come afferma uno storico del pensiero sociologico, sosteneva l'esigenza di «rinnovare la cultura dell'uomo, di riaffermare la dignità dello spirito umano, e di salvare l'essenza umana dalle catene materialistiche, positivistiche e scientifiche»[5]. Tanto Lukács quanto Mannheim avevano studiato in Germania. Lukács aveva fatto parte del gruppo che si riuniva intorno a Max Weber, mentre Mannheim era stato allievo di Georg Simmel. Comunque si può affermare sia che Mannheim risentiva del pensiero di Weber, oltre che di quello di Simmel, sia che Lukács, come del resto è più che noto, risentiva dell'influenza di Simmel oltre che di quella di Weber.

Questi intellettuali della Budapest degli anni che precedono la prima guerra mondiale sono influenzati soprattutto dalla cultura di lingua tedesca, e non hanno molti rapporti diretti con le altre componenti della società. I loro interessi politici, pur dichiarandosi essi per lo più progressisti, sono alquanto limitati. Ma la situazione era destinata a mutare con gli eventi: la guerra, la rivoluzione in Russia, le alterne sorti politiche dell'Ungheria. Lukács, con sorpresa di tutti, nel 1918 si converte al marxismo e diventa membro del governo retto da Bela Kun, come commissario per l'istruzione, nel breve tentativo rivoluzionario che fece seguito alla prima guerra mondiale. Mannheim non condivide la posizione politica assunta dall'amico, e non entra a far parte del partito; ma dopo la repressione, per il solo fatto di aver insegnato filosofia all'università nel periodo rivoluzionario, è costretto all'esilio. È il primo tra i due esili di Mannheim[6]. Egli si trasferisce in Germania, dove risente di diverse influenze intellettuali, soprattutto dello storicismo, della filosofia neokantiana e della fenomenologia, e dove prima continua a studiare e successivamente insegna sociologia all'università di Francoforte. Anche in questo periodo gli interessi di Mannheim non sono direttamente politici, nel senso che egli non aspira a partecipare alla vita politica attiva. Eppure è molto difficile pensare che quanto avviene in Europa in quegli anni, e in

[5] Louis Coser, *I maestri del pensiero sociologico*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 610.

[6] Cfr. David Kettler, Volker Meja, Nico Stehr, *Karl Mannheim*, Ellis Horwood Limited, Chichester, Tavistock Publications, London and New York, 1984, pp. 11 e ss.

particolare in Germania con la repubblica di Weimar, non sia stato determinante per il pensiero di Mannheim e soprattutto per la sua costante ricerca di una politica che fondasse le sue decisioni sull'autorità della scienza.

Max Weber aveva risolto il problema negandolo: le scelte politiche non sono materia di scienza, ma di fede. Lo scienziato sociale può certo indicare gli strumenti più idonei per raggiungere le mete dei politici, ma i loro fini ultimi non sono scientificamente sindacabili. È questo il «politeismo dei valori». Ora, nella Germania del primo dopoguerra, in una nazione da ricostruire, si può dubitare che coloro i quali si dedicavano alle scienze sociali e politiche potessero accettare le conclusioni di Weber. Lukács cerca una soluzione che vada oltre Weber con un richiamo al marxismo: il «punto di vista» del proletariato è superiore agli altri punti di vista. Mannheim cerca invece altre soluzioni. Quando esce *Ideologia e utopia*, la debole repubblica di Weimar è testimone dello sviluppo dei totalitarismi di segno opposto: nell'Unione Sovietica è già al potere Stalin, e in Italia, con l'assassinio di Giacomo Matteotti nel 1924, si è consolidata la dittatura fascista. Mannheim teme – né gli si può dare torto sapendo cosa accadrà nel 1933 – che il totalitarismo possa trionfare anche in Germania. Cresciuto tra gli intellettuali ungheresi che aborrivano il dogmatismo e l'estremismo, legato al valore della libertà individuale, con un maestro quale Oscar Jászi, che lottava per raggiungere una «nuova moralità, basata sulla scienza e sulla solidarietà umana» e per la difesa della libertà della ricerca intellettuale contro i dogmi imposti da un partito[7], Mannheim non poteva che simpatizzare con il tentativo democratico della costituzione della repubblica di Weimar. Il suo stesso tentativo teorico di costruire i fondamenti di una politica scientifica, indipendentemente dai giudizi che oggi se ne possono dare, va letto alla luce di questa situazione.

3. *La formazione teorica*

Diverse sono le tendenze di pensiero che esercitano un'influenza sul Mannheim precedente a *Ideologia e utopia*.

[7] *Ibid.*, p. 20.

In ordine cronologico, risalendo cioè agli anni ungheresi, è stata recentemente notata l'influenza originaria del pensiero liberale-progressista. I circoli culturali frequentati da Mannheim erano certamente progressisti in quanto auspicavano un miglioramento economico e morale dell'umanità; erano vicini al socialismo in quanto reputavano necessario un mutamento economico al fine di raggiungere tale miglioramento, ed erano, infine, liberali, nel senso originario del termine, in quanto essi rifiutavano qualsiasi posizione politica che non rispettasse i principi parlamentari e democratici e la libertà individuale.

Quando Mannheim, nel 1912, entrò nell'università di Budapest, i suoi maestri, e in particolare Oscar Jászi, «si confessavano "socialisti" piuttosto che "individualisti" in materia di organizzazione economica, ma insistevano nell'asserire che la loro conseguente posizione in favore dello stato che pianifica e regola non aveva nulla in comune con le nozioni di lotta di classe o di rivoluzione di classe, per non dire della dittatura del proletariato o della fine dello stato»[8]. Alcuni critici riportano un brano di Jászi in proposito molto significativo: «L'obiettivo è l'elevarsi dell'umanità al più alto livello concepibile di moralità, di scienza, di estetica e di igiene. Tale obiettivo si raggiunge attraverso un dominio sempre più completo delle cose da parte dello spirito umano. L'idea principale del socialismo, della cooperazione pianificata lungo tutta la linea, è senza dubbio un'idea più scientifica che non l'idea principale dell'individualismo. Allo stesso tempo, tuttavia, non si deve perdere di vista quel tanto di libertà che determina le mete, rende possibili le scoperte, muta le condizioni antiquate, impedisce che vi siano regole arbitrarie e rende possibile l'emergere dei migliori»[9].

Questa idea di una posizione politica progressista, suffragata dalla scienza, che richiede pertanto l'intervento degli intellettuali come guida razionale, e cerca di cogliere, pur nel progressismo, i contributi che per il miglioramento possono venire dalle diverse parti sociali, è quindi già forte ed esplicita negli insegnamenti ricevuti dal giovane Mannheim. La cul-

[8] *Ibid.*, p. 19.
[9] *Ibid.*

tura filosofica tedesca, soprattutto, ma non solo, dopo il primo esilio, doveva comunque lasciare altre importanti tracce. L'autore è influenzato dalla filosofia neokantiana, dalla fenomenologia di Husserl e Scheler, entra nel dibattito sullo storicismo moderno, cui dedica particolare attenzione, ed è fortemente coinvolto nel pensiero marxista, con il quale, come si vedrà meglio più avanti, si trova in una posizione di accettazione per quanto riguarda alcune categorie interpretative e di rifiuto per quanto riguarda la concezione materialistica della storia, la lotta di classe come superamento dei conflitti, la superiorità del proletariato sulle altre classi.

In una prima fase del suo periodo tedesco Mannheim appare rivolto anche alla ricerca di forme di conoscenza dotate di una validità astorica. Caratteristico di questa fase è il saggio su *L'analisi strutturale dell'epistemologia*, che risale al 1922. La comprensione, afferma Mannheim, viene raggiunta solo inserendo il particolare in un contesto più ampio. Ciò è in opposizione con quanto sostiene Descartes, secondo cui si doveva giungere al generale attraverso la conoscenza dei particolari. Nel saggio in questione il più ampio contesto in cui un particolare va compreso è considerato deliberatamente in termini di contesto concettuale. «La sistemazione è costitutiva al punto che tutto ciò che è "dato" deve già appartenere a una delle sistemazioni esistenti per poter essere in qualche modo afferrato teoricamente... Un elemento raggiunge la propria identità adottando la struttura della serie cui appartiene»[10]. La struttura di cui tratta Mannheim in questo saggio non è la struttura sociale. Certamente l'autore è già consapevole, come risulta da altri suoi scritti, del problema del condizionamento sociale del pensiero. Nel saggio sull'epistemologia, tuttavia, la struttura è intesa come struttura concettuale. Mannheim afferma che «l'analisi strutturale dell'epistemologia» dimostra che la caratteristica necessariamente comune di ogni epistemologia consiste nel considerare oggetto di conoscenza la conoscenza stessa, i suoi presupposti e il valore di tali presupposti. Per rispondere ai suoi problemi, l'epistemo-

[10] Karl Mannheim, *L'analisi strutturale dell'epistemologia*, nel volume di Mannheim che porta impropriamente questo titolo e contiene anche il saggio su *Il pensiero conservatore*, introduzione di Alberto Izzo, Milano, 1967, p. 44.

logia deve rifarsi ad altre discipline quali la psicologia, la logica, l'ontologia. Mentre una scelta iniziale, che qui – è forse opportuno ripeterlo – non è analizzata nei suoi condizionamenti storico-sociali, riduce necessariamente la conoscenza a un punto di vista psicologico, o logico, o ontologico, la tipologia dei tre punti di vista rimane come un presupposto astorico[11]. Vi sono dunque tre criteri di valutazione della conoscenza: «a) il criterio trascendente, ontologico di verità: deve essere accettata come vera ogni proposizione che corrisponde alla realtà, all'essere; b) il criterio logico-formale di verità: deve essere accettata come vera ogni proposizione pensata come necessità logica (in modo conforme alle forme logiche); c) il criterio psicologico di verità: deve essere accettata come vera ogni proposizione accompagnata da un sentimento di evidenza»[12].

Mannheim in questo saggio esamina il problema della relatività della conoscenza, in quanto essa appare sempre legata a un determinato presupposto, e allo stesso tempo cerca di trascendere il relativismo. Il tema del relativismo e del suo superamento è dunque presente anche nel Mannheim che non affronta i problemi dello storicismo e della sociologia della conoscenza. Nonostante questo tentativo giovanile di una ricerca di strutture astoriche, non vi è comunque dubbio che gli interessi prevalenti di Mannheim si muovano fin dall'inizio proprio verso lo storicismo e la sociologia della conoscenza, e che dai dibattiti in proposito egli riceve gli stimoli maggiori. L'autore affronta il problema della *Weltanschauung* nello stesso periodo in cui si occupa dell'analisi strutturale dell'epistemologia, ma dinanzi a tale problema la prospettiva è diversa. Mannheim si rifà a Dilthey e con lui sostiene che la *Weltanschauung* è preteorica nel senso che in essa entrano sentimenti di carattere artistico, etico, religioso non necessariamente elaborati dalla riflessione. Il problema che si pone per una scienza storico-sociale, come è stato chiaramente affermato, riguarda il «come l'a-teorico possa essere compreso attraverso la scienza, che è teorica, come possa essere tradot-

[11] Kurt H. Wolff, *From Karl Mannheim, Introduction: A Reading of Karl Mannheim*, Oxford University press, 1971, o. XXVI.

[12] Mannheim, *L'analisi strutturale dell'epistemologia*, cit., p. 115.

to in teoria»[13]. Tale problema è diltheyano, come diltheyana è la distinzione, riasserita da Mannheim, tra scienze della natura e scienze dello spirito. Egli sostiene che un oggetto può essere colto in modo immediato così come può essere colto in modo mediato, e giunge alla «conclusione secondo cui il pieno intendimento di un fenomeno o di un oggetto culturale richiede tre generi di comprensione: quello del suo significato oggettivo, che è dato immediatamente; quello del suo significato espressivo; e quello del suo significato documentario»[14]. Nelle scienze della natura ci si limita al significato oggettivo, mentre nelle scienze dello spirito, anziché fermarsi a tale significato, per esempio alle descrizioni di ciò che un quadro rappresenta, si deve risalire alle intenzioni di chi ha agito (significato espressivo), e all'inserimento della sua attività nel più ampio ambito dello spirito di un'epoca, cioè nella visione del mondo da cui essa emerge (significato documentario). «Ciò testimonia... il condizionamento della dimensione spirituale di un'epoca, in sostanza della *Weltanschauung*, sull'agire concreto di coloro che sono chiamati a compiere le loro scelte e a realizzare i propri valori»[15].

Il problema della sociologia della conoscenza intesa come studio del condizionamento storico-sociale delle attività culturali, è già posto. E poiché il significato documentario sfugge generalmente alla coscienza di chi agisce, nella ricerca di tale significato vi è anche il tentativo di scoprire i motivi inconsci, e pertanto, fintanto che rimangono tali, non controllabili razionalmente, che agiscono sugli individui. Anche in questo senso si trova qui uno tra i problemi che costituiranno preoccupazione costante del Mannheim degli anni successivi.

Con il riferimento allo spirito generale di un'epoca come unica via per la comprensione dei fenomeni umani, lo storicismo – e lo dimostra il saggio del 1924 a esso dedicato – è assunto ormai da Mannheim come la sua posizione teorica. Non vi è filosofia che si autoproclami astrattamente razionalistica, non vi è asserzione di forme perenni che resistono a qualsiasi mutamento pur nei loro contenuti storicamente rela-

[13] Wolff, *loc. cit.*, p. XVIII.
[14] *Ibid.*, p. XIX.
[15] Domenico Corradini, *Karl Mannheim*, Milano, Giuffrè, 1976², p. 43.

tivi, le quali non rivelino alla luce dello storicismo la loro connessione con la totalità storica cui appartengono. L'autore cerca comunque di evitare anche qui il totale relativismo affermando che una filosofia può essere giudicata, oltre che dalle sue capacità di comprendere le manifestazioni concrete di una singola *Weltanschauung*, anche dalle sue capacità di giungere a una visione più ampia di quelle raggiunte dalle filosofie precedenti, e quindi di inglobarle in sé. Mannheim, dunque, cerca qui, non senza difficoltà, di fare riferimento a uno «sviluppo dialettico»[16].

A queste proposizioni di carattere generale circa la necessaria storicità di qualsiasi espressione culturale, si passa – e tale passaggio è di grande importanza come preannuncio dei successivi studi di sociologia della conoscenza – ad affermare il condizionamento esercitato anche dall'appartenenza alle diverse unità presenti in una determinata struttura storico-sociale, alle quali vanno dunque correlate le diversità negli orientamenti di pensiero. Scrive Mannheim che «la filosofia della storia, che pensa di solito in termini di periodi storici e tende a ignorarne la differenziazione interna; deve essere completata con una visione differenziata in termini sociologici del movimento complessivo, che prenda in considerazione la distribuzione sociale dei ruoli e il suo significato per la dinamica complessiva»[17]. L'autore si affretta ad aggiungere che una sola classe sociale non può mettere in atto questa dinamica complessiva, e che in essa gioca una pluralità di strati. Il problema è posto: il tema dello storicismo è integrato con quello della sociologia della conoscenza.

Già il riferimento dalla classe è sufficientemente eloquente circa un ulteriore elemento che entra, in modo decisivo, nella formazione del pensiero di Mannheim: il marxismo. Per quanto riguarda la divisione della società in classi e il conseguente formarsi, al suo interno, di diverse interpretazioni della realtà, così come per quanto riguarda le connessioni tra problemi pratici e concezioni teoriche, si dirà qualcosa trattando direttamente di *Ideologia e utopia*. Qui va aggiunto che

[16] Wolff, *loc. cit.*, p. XXX.

[17] Mannheim, *Sociologia della conoscenza*, a cura di Paul Kecskemeti, Bari, Dedalo libri, 1974, p. 144.

nel saggio su *Il pensiero conservatore*, del 1927, Mannheim, pur rifacendosi a Max Scheler, risente fortemente anche dell'influenza di Marx e del giovane Lukács di *Storia e coscienza di classe*. L'autore si propone di studiare il pensiero conservatore nella Germania della prima metà del diciannovesimo secolo. Ma, avendo bisogno di categorie interpretative, anticipa una serie di concetti che saranno poi ripresi nella più nota opera del 1929. Anzi tutto egli afferma che esistono diversi «stili di pensiero». In secondo luogo ricerca una relazione tra tali stili di pensiero e le loro basi sociali. Inoltre, egli procede individuando le caratteristiche del pensiero conservatore rispetto a quello progressista. Il conservatorismo come stile di pensiero, afferma Mannheim, si manifesta in cosciente opposizione al movimento progressista. Proprio il sorgere di tale movimento comporta che il conservatorismo deve organizzarsi coscientemente. «L'emergere di un movimento conservatore cosciente è... un sintomo del fatto che il mondo moderno, sociale e intellettuale, ha già sviluppato una propria struttura specifica. La semplice esistenza del conservatorismo come corrente organizzata implica che la storia si sta sviluppando sempre più tramite l'interazione di ampi "movimenti" e "correnti", alcuni dei quali sono "progressisti" e vorrebbero accelerare il mutamento sociale, mentre altri sono "reazionari" e cercano di ritardarlo»[18]. Ovviamente queste differenziazioni nelle posizioni intellettuali sono in rapporto con reali differenziazioni nell'ambito della società. Mannheim indica le caratteristiche del pensiero conservatore relativo al periodo considerato, anche se l'affermazione sembra avere una portata più ampia, in opposizione a quelle del pensiero progressista. Il primo è legato al dato, all'immediato, al concreto; tende a negare la possibilità di una radicale trasformazione del mondo in cui si vive. Il pensiero progressista, invece, ragiona in termini di una possibilità non ancora raggiunta, e nega lo stato di cose stabilito a favore dell'attuazione di tale possibilità. «Il conservatorismo non romantico parte sempre da un caso singolo e non amplia mai il proprio orizzonte oltre il particolare ambiente immediato. Si interessa dell'azione immediata, del mutamento di particolari concreti, e perciò

[18] Mannheim, *Il pensiero conservatore*, cit., p. 179.

non si preoccupa molto della *struttura* del mondo in cui vive. Invece ogni attività progressista si nutre della *coscienza del possibile*: trascende l'immediatamente dato, puntando sulle possibilità del suo mutamento sistematico»[19].

Sono temi che saranno ripresi in *Ideologia e utopia* e che risentono dell'influenza del marxismo di Lukács. Di questa influenza, oltre che di Max Weber e di altri sociologi classici tedeschi, quali Tönnies e Simmel, la cui impronta del resto rimane presente nel giovane Lukács, Mannheim risente pure quando afferma che «la caratteristica del pensiero moderno è il tentativo di realizzare una completa razionalizzazione del mondo»[20]. Si tratta, palesemente, della «razionalità secondo lo scopo» di Weber, di una razionalità efficientistica, strumentale, formale, che guarda all'adeguatezza dei mezzi più che ai fini. L'astrattezza del calcolo esatto ai fini della produzione di merci prevale su qualsiasi considerazione personale. «Anche "l'altro" è visto astrattamente. In un mondo patriarcale o feudale, "l'altro" è considerato in un certo modo un'unità autonoma, o almeno un membro di una comunità organica. In una società basata sulla produzione di merci anch'egli diventa una merce, la sua forza-lavoro una grandezza calcolabile, da trattare come ogni altra cosa qualificata. Con l'espansione dell'organizzazione capitalistica l'uomo viene a essere trattato sempre più come una grandezza astratta calcolabile, ed esperimenta sempre più il mondo esterno in base a queste relazioni astratte»[21]. Marx e Weber sono qui entrambi palesemente presenti.

Ma vi è forse un'altra presenza, quasi esclusivamente implicita, eppure in qualche modo attiva, nel Mannheim degli anni in cui egli elabora *Ideologia e utopia*. Si tratta della psicoanalisi. Lo lascia ipotizzare l'idea tanto spesso ripetuta dall'autore, della necessità di rendersi coscienti, per liberarsene, delle forze irrazionali che agiscono nel mondo dell'uomo. «Il controllo dell'inconscio collettivo» è considerato da Mannheim un «problema del nostro tempo». Forse non vi è nulla di più specificamente psicoanalitico nel discorso di Mannheim,

[19] *Ibid.*, p. 185.
[20] *Ibid.*, p. 153.
[21] *Ibid.*, p. 156.

eppure, egli, quando, nella parte finale di *Ideologia e utopia* traccia un «breve profilo della storia della sociologia della conoscenza», fa riferimento anche a Freud, pur relegandolo in un ruolo secondario. Anche recentemente, del resto, è stato affermato che uno tra i modi in cui Mannheim pensava che la sociologia della conoscenza potesse condizionare lo stato della conoscenza politica consisteva nel concepire tale disciplina «come uno strumento di chiarificazione... paragonabile alla psicoanalisi, che agisce per liberare gli uomini e le donne alle scelte razionali e responsabili, affrancandoli dall'asservimento a forze latenti che essi non possono controllare in quanto non le riconoscono, e rendendoli capaci di valutare realisticamente le conseguenze delle loro azioni»[22].

4. *Ideologia e utopia*

Questi temi ricorrenti nelle prime opere di Mannheim confluiscono tutti, ovviamente non sempre senza trasformazioni, nell'opera più nota. Essi sono certamente tutti correlati, ma, per motivi analitici, può essere utile, prima di passare alle critiche, cercare di considerarli singolarmente, anche se in termini necessariamente sommari.

a) *La concezione sociologica del pensiero.* Mannheim tratta, all'inizio del libro, della «concezione sociologica del pensiero». Secondo questa concezione il pensiero non può essere compreso in modo esauriente se lo si considera come un processo autonomo: come se le singole idee dipendessero da altre idee o complessi di idee, come se a certe conclusioni si giungesse per via meramente logica. In questo caso il pensiero sarebbe comprensibile e riducibile all'interno di un'«analisi logica». Il pensiero va invece compreso inquadrandolo nel suo contesto storico-sociale che è un contesto di problemi pratici e di interessi in conflitto. Esistono diversi «stili di pensiero», così come esistono diversi stili artistici, tanto che noi possiamo comprendere, conoscendo una determinata idea, da quale contesto storico-sociale essa deriva e di quale contesto è espressione. E un contesto storico-sociale è neces-

[22] Kettler, Meja e Stehr, *op. cit.*, p. 29.

sariamente anche l'ambito dell'azione, del confronto pratico tra gruppi differenziati alcuni tra i quali, condizionati dalla loro posizione di parte, tendono alla trasformazione della società, mentre altri hanno mire opposte. È la distinzione già presente in *Il pensiero conservatore*. Per quanto riguarda la formulazione di questo problema Mannheim è debitore del marxismo, dello storicismo e della fenomenologia di Max Scheler.

b) Dalla teoria dell'ideologia alla sociologia della conoscenza. Mannheim giunge così a trattare dell'ideologia. In una accezione molto ampia e generica l'ideologia appare semplicemente sinonimo di pensiero condizionato da interessi di parte. Ma, come è noto, l'autore procede in proposito a una serie di distinzioni che rendono poi più specifiche le sue idee in proposito. Egli distingue tra una concezione particolare dell'ideologia e una concezione totale dell'ideologia. Nel primo caso sono criticate alcune specifiche affermazioni che appaiono distorte da interessi o stati affettivi particolari. Il trovarsi in una data situazione conduce le persone o i gruppi coinvolti alla formulazione di idee palesemente legate ai loro interessi contingenti. Tali idee possono essere facilmente smascherate come erronee, anche se chi le formula non è cosciente o è solo parzialmente cosciente della loro falsità. La concezione parziale dell'ideologia si avvicina al concetto di menzogna cosciente o semicosciente. In tale concezione dell'ideologia ci si muove dunque sul piano della psicologia o della psicologia sociale.

Radicalmente diversa è la concezione totale dell'ideologia, che si ha quando a un'epoca, una classe sociale, un gruppo, una generazione, ecc. non si imputano più alcune proposizioni errate dovute a interessi di parte, ma si tende piuttosto a individuare un intero stile di pensiero, un modo di conoscere e di affrontare la realtà e di interpretarla, come caratteristici dell'unità sociale considerata. Secondo la concezione totale dell'ideologia, sono le stesse forme del pensiero, le stesse categorie interpretative, a mutare da epoca a epoca, da società a società, da classe a classe, ecc. Non si tratta di mettere in stato di accusa singole affermazioni, ma piuttosto di riconoscere differenze nella struttura del pensiero di unità sociali diverse. Il riconoscimento dell'esistenza di mondi conoscitivi diversi, legati alle diversità sociali, implica che è messa in

discussione l'esistenza di un universo concettuale comune che rende possibile la comunicazione tra membri di unità sociali distinte. Mannheim riconosce a Marx il merito di aver individuato con chiarezza la concezione totale dell'ideologia. Per Marx, infatti, all'esistenza delle classi sociali corrisponde l'esistenza di diverse interpretazioni del mondo, che sono espressione di tale esistenza, e non semplicemente una serie di asserzioni facilmente smascherabili come menzogne coscienti o semi-coscienti.

Si potrebbe pensare, a questo punto, e in realtà alcuni lo hanno sostenuto, che mentre Mannheim dimostra la facile criticabilità delle singole espressioni distorte individuate dalla concezione parziale dell'ideologia, egli, nella concezione totale dell'ideologia, si limita invece a indicare un'inevitabile correlazione tra diverse unità sociali e le loro corrispettive visioni del mondo, dinanzi alla quale correlazione non è più possibile la critica. Ma questa conclusione non è sempre condivisa da Mannheim, il quale, a volte almeno, assume un atteggiamento critico anche nei confronti di chi si arresta alla concezione totale dell'ideologia e non prosegue più oltre. Proprio a tale proposito, anzi, per essere più precisi, si ha il famoso passaggio dalla teoria dell'ideologia alla sociologia della conoscenza e la critica a Marx. Quest'ultimo, dice Mannheim, ha certamente raggiunto la concezione totale dell'ideologia, ma si è servito della sua scoperta come arma per smascherare gli interessi di classe che sottostanno all'interpretazione del mondo della borghesia che egli combatteva. Alla sociologia della conoscenza si passa invece solo quando ci si serve di questa stessa scoperta non più come arma politica, ma come strumento di analisi sociologica, avendo il coraggio di sottoporre tutti i punti di vista, compreso il proprio, e non solo quello degli avversari, all'analisi ideologica. A tale proposito l'autore sostiene che non si deve guardare solo al condizionamento esercitato dalle classi sociali, in quanto anche altri raggruppamenti, quali le generazioni, le sette, i ceti, ecc., condizionano le forme e i contenuti del pensiero. Eppure a tale proposito non è difficile notare qualche incertezza in Mannheim. Egli afferma infatti: «Beninteso, noi non intendiamo negare che di tutti i raggruppamenti e di tutte le unità sociali... la classe sia il più importante; in ultima analisi, tutti gli altri gruppi sociali nascono e si trasformano in rapporto alle più fondamentali

condizioni della produzione e del potere». È questa un'affermazione che qualsiasi marxista potrebbe condividere. Il contrasto con il marxismo sta altrove: nell'aver concepito, come si stava dicendo, l'analisi ideologica come strumento della ricerca storico-sociologica anziché come arma politica.

c) Il problema degli intellettuali e la ricerca di una politica scientifica. Mannheim sostiene che la sociologia della conoscenza può affrancare le diverse concezioni politiche dall'irrazionale da cui sono dominate. Il condizionamento esercitato dagli interessi di parte, dovuti alle divisioni interne alla società, può essere almeno parzialmente superato tramite il suo riconoscimento da parte della scienza sociale. Sorge così la questione degli intellettuali, che è probabilmente la più discussa a proposito dell'autore in esame. Anche gli intellettuali, ovviamente, trovano la loro origine all'interno della società suddivisa in classi, quindi provengono anch'essi da una qualche classe sociale. Ma «mentre coloro che partecipano direttamente al processo produttivo – gli operai e gli imprenditori – essendo legati a una classe e a un modo di vita particolare, sono determinati nelle loro concezioni e nelle loro attività da una specifica situazione sociale, gli intellettuali, per quanto conservino l'impronta della classe da cui provengono, sono altresì condizionati, nella loro particolare prospettiva, da questa consapevolezza culturale in cui si riflettono tutte le concezioni in gioco. Questa situazione consentì agli intellettuali migliori di sviluppare una sensibilità sociale per ogni forza in lotta. Ogni punto di vista fu costantemente esaminato nella sua rilevanza per la situazione presente». Gli intellettuali, dunque, o almeno alcuni tra essi, si trovano nella condizione migliore per costruire una «sintesi dinamica» delle posizioni sociali divergenti.

Mette appena conto di osservare che questa «politica scientifica» auspicata da Mannheim non ha nulla in comune con le così dette scienze esatte. La scienza, qui, è solo la capacità di un controllo di impulsi irrazionali portati al livello della coscienza. Le scelte politiche sono solitamente in balìa dell'irrazionale. Gli intellettuali relativamente indipendenti dai condizionamenti di classe possono costituire una sintesi dinamica delle diverse posizioni a un più alto grado di razionalità. Essi non sono in alcun modo al di fuori della storia, al di fuori del loro tempo: sono solo – sempre a parere di Mann-

heim – in grado di comprendere meglio la situazione storica, politica, economica, sociale in cui si trovano a vivere, e in questo senso è auspicabile il loro intervento nel mondo delle scelte politiche.

d) La distinzione tra ideologia e utopia. Si è detto dell'analisi ideologica cui Mannheim vuole sottomettere le diverse interpretazioni della realtà che emergono dalle diverse posizioni nella struttura sociale, economica, politica. Egli, tuttavia, avverte l'esigenza di distinguere tra ideologia e utopia, e a tale distinzione doveva attribuire importanza particolare se essa costituisce il titolo del libro qui in esame. Se è vero che l'autore parla di analisi ideologica in termini molto generici, servendosi dunque del termine ideologia come sinonimo di pensiero condizionato dalla posizione sociale, egli comunque si serve di tale medesimo termine anche in senso più ristretto, per indicare ciò che in un saggio precedente, qui ricordato, aveva chiamato «pensiero conservatore». Mannheim afferma che con il concetto di ideologia si fa riferimento «alle convinzioni e alle idee dei gruppi dominanti, le quali sembrano congiungersi così strettamente agli interessi di una data situazione da escludere qualsiasi comprensione dei fatti che potrebbero minacciare il loro potere». Con il concetto di utopia si intende asserire invece che «esistono... gruppi subordinati, così fortemente impegnati... nella trasformazione di una determinata condizione sociale, da non riuscire a scorgere nella realtà se non quegli elementi che essi tendono a negare». Entrambe le posizioni, quella ideologica e quella utopica, sono condizionate da fattori inconsci che una politica scientifica deve portare alla luce e controllare.

e) Le conseguenze epistemologiche della sociologia della conoscenza. Se il pensiero è condizionato dalla società, se a diverse posizioni nella struttura sociale corrispondono diverse interpretazioni della realtà, sorge inevitabilmente il problema del relativismo, il quale problema, del resto era già stato materia di costante preoccupazione per Mannheim. Ogni conoscenza appare socialmente relativa, così che la validità assoluta di un'affermazione non potrà mai essere accertata. L'autore affronta questo problema distinguendo – e anche ciò darà seguito a un lungo dibattito teorico – tra «relativismo» e «relazionismo». Mentre il relativismo presuppone l'impossibilità di una conoscenza valida in assoluto e pertanto

la negazione di qualsiasi verità, il relazionismo sostiene che il mettere in luce la relazione che intercorre tra un'idea o una concezione del mondo e il suo contesto storico-sociale non vuol dire invalidarle: vuol dire solo che esse sono valide non in assoluto ma in relazione a tale loro contesto. Tuttavia, la nostra mentalità abituata a concepire la verità o in termini assoluti o come inesistente non ci lascia vedere questo carattere «relazionistico» della verità stessa. Mannheim, comunque, non appare egli stesso del tutto persuaso di questa soluzione: la «sintesi dinamica» che gli intellettuali dovrebbero costruire è, infatti, un tentativo, anch'esso limitato e parziale, delle verità di parte, quindi «relazionali», di raggiungere una «verità» più ampia, anche se la storicità e la socialità del pensiero rimangono, per il Mannheim di *Ideologia e utopia*, punti fermi.

Le stesse origini della concezione sociologica del pensiero possono essere individuate in specifiche situazioni storico-sociali. La fine dell'unità culturale imposta dalla Chiesa e la maggiore mobilità sociale sia in senso orizzontale (i contatti tra popoli diversi), sia in senso verticale (i passaggi da uno strato all'altro della società) sono i fenomeni che rendono storicamente possibile tale concezione in quanto ci si trova dinanzi a una pluralità di mondi culturali. Ciò comporta l'emergere del problema.

f) Le esemplificazioni storiche. Nelle esemplificazioni storiche del condizionamento sociale del pensiero politico Mannheim non è del tutto lineare. Egli, infatti, non contrappone l'analisi di alcune forme di pensiero ideologico all'analisi di alcune forme di pensiero utopico, ma piuttosto, in un primo momento cerca «di mostrare... che il pensiero politico-storico [in generale] assume varie forme a seconda dei diversi movimenti politici», per passare successivamente a esaminare alcune forme di mentalità utopica. C'è dunque da osservare che, anziché mettere in luce i condizionamenti sociali del pensiero politico egli si limita piuttosto ad analizzare le caratteristiche dei vari movimenti politici considerati come concezioni del mondo. Mannheim esamina:

«1. Il conservatorismo burocratico;
2. Lo storicismo conservatore;
3. Il pensiero borghese liberale democratico;
4. La concezione socialista comunista;

5. Il fascismo».

Per dare un esempio del modo di procedere dell'autore, si può ricordare quanto egli afferma a proposito del «conservatorismo burocratico»: «La tendenza fondamentale di tutto il pensiero burocratico è quella di tramutare ogni problema politico in una semplice questione amministrativa». Egli sembra dunque trattare della mentalità burocratica più che collegarla a particolari strutture sociali. Il discorso suona weberiano; è tuttavia a un tempo meno pessimistico di quello di Weber, perché la burocratizzazione non appare qui come inevitabile destino di ogni società industriale, ma semplicemente una «mentalità» che coesiste con altre, e meno strettamente collegato con una particolare società storica, che in Weber è appunto la società industriale. Anche il Fascismo è considerato come una *Weltanschauung*. Esso è interpretato come un «irrazionalismo attivo che rifiuta ogni interpretazione della storia». «Al centro della sua dottrina e della sua prassi sta l'apoteosi dell'azione diretta, la fiducia nell'iniziativa di un'élite dirigente... Non tanto i programmi sono importanti, quanto invece è importante la sottomissione incondizionata a un capo». Questa è una concezione del Fascismo che poco aggiunge a quella che di esso avevano gli stessi dirigenti fascisti, almeno nella prima fase della loro attività. Rimane da vedere da quali tipi di struttura socio-economica e di interessi di parte l'irrazionalismo attivistico fascista era condizionato. Altri tenteranno questa via, mentre la sociologia della conoscenza di Mannheim a tale proposito non tenta alcuna interpretazione.

Per quanto afferma l'autore circa le altre forme di pensiero politico da lui esaminate, si rimanda al suo testo. È pure al testo si rimanda per ciò che riguarda la trattazione delle diverse forme della mentalità utopica. Anche in relazione a tale trattazione va comunque ripetuto che, più che un'analisi in termini di sociologia della conoscenza, più cioè che un tentativo di correlare le diverse forme del pensiero utopico esaminate con la loro base sociale, si ha, come del resto risulta dallo stesso titolo del capitolo relativo a questo problema, un'analisi della «mentalità utopica». Va infine ricordato che, come è stato fatto notare da più parti e ripetutamente, solo a posteriori, guardando al passato, è possibile decidere se una determinata «mentalità» ha svolto una funzione ideologica o utopica.

5. *Cenni al pensiero di Mannheim posteriore a «Ideologia e utopia»*

Ideologia e utopia è un libro su cui si è molto discusso. A esso sarà dunque necessario ritornare tra poco, proprio per trattarne in sede critica. Prima, tuttavia, si farà qualche breve cenno ai problemi considerati da Mannheim negli anni successivi alla pubblicazione della sua opera più nota. Sono gli anni del secondo esilio. Nel 1933, infatti, Mannheim è costretto a lasciare la Germania nazista e si rifugia in Inghilterra, dove insegnerà alla London School of Economics e dove avrà modo di conoscere più da vicino la sociologia anglosassone, da cui certamente sarà influenzato, anche se si può sostenere che, nonostante tutto, è pur sempre riscontrabile, nel pensiero dell'autore, una notevole continuità. Ritorna, infatti, il problema della razionalità nel mondo politico, reso ora tanto più grave e urgente dalla conquista del potere da parte del Nazismo in Germania: i timori presenti in *Ideologia e utopia* si sono dimostrati fondati. Ora, parlare di razionalità significa necessariamente parlare di ricostruzione, e significa pure cercare una razionalità la quale non guardi solo all'efficienza di mezzi, che all'analisi appaiono solamente distruttivi. A tale proposito Mannheim distingue, weberianamente, tra due forme di razionalità. Egli nomina la prima «razionalità sostanziale». Essa indica «un atto di pensiero che riveli intelligente comprensione delle interrelazioni degli eventi in una data situazione»[23]. Qui il soggetto è pienamente cosciente dell'atto che compie in relazione ai mezzi a disposizione e ai fini che vuole raggiungere. Non è questo, invece, il caso della «razionalità funzionale», che si ha quando il soggetto compie una serie di azioni atte a raggiungere una determinata meta la quale tuttavia nel suo significato gli sfugge. È il caso del soldato costretto a obbedire a ordini che non comprende, e, in genere e di nuovo, del comportamento all'interno di un sistema burocratizzato e in cui vige un alto grado di divisione del lavoro e di specializzazione. L'industrializzazione comporta l'espandersi di questa seconda forma di razionalità che

[23] Mannheim, *L'uomo e la società in un'età di ricostruzione*, Milano, Comunità, 1959, p. 49.

sacrifica il singolo, non gli permette l'autorealizzazione e la libertà di scegliere coscientemente tra una pluralità di fini. Nella ricerca di un rimedio a questo stato di cose Mannheim afferma che razionalità e libertà si realizzano sempre in forme diverse a seconda del loro contesto storico-sociale e dei diversi gradi di sviluppo della tecnologia. Ormai i principi del liberalismo, del *laissez-faire*, sono superati e non possono stare a fondamento della società se non creando disordine, manipolazione e ingiustizia, e se non traducendosi in forme di totalitarismo. Come alternativa non vi è che la pianificazione democratica. L'uomo appare ormai vincolato all'organizzazione sociale richiesta dallo stesso sviluppo tecnologico. L'unica soluzione consiste nell'organizzare anche la libertà, nel porla come uno tra i fattori che rientrano nella pianificazione, che devono essere pianificati. La pianificazione è la fine di ogni libertà se, come avviene nello stalinismo e nel nazismo, non è democratica, ma è la sola via d'uscita qualora ci si ponga il compito di regolare «tutti i rapporti sociali in modo da assicurare la libertà collettiva del gruppo in conformità a un piano riconosciuto democraticamente»[24]. Non rimane che «accettare le pretese della pianificazione in una società sana, che noi stessi abbiamo scelto»[25]. La società può agire sugli individui senza che questi riescano a controllarla, ma è possibile che essi raggiungano un più alto grado di consapevolezza dei fattori sociali che li condizionano e giungano a dominarli razionalmente. La pianificazione democratica richiede dunque una diffusione degli strumenti critici della cultura, un alto livello di istruzione nella società che renda i suoi membri consapevoli dei problemi del loro tempo e capaci di agire di conseguenza. In seguito, e coerentemente, Mannheim si dedicherà quindi a studi di sociologia dell'educazione. La pianificazione non è in conflitto con la libertà perché in realtà anche nelle società meno pianificate gli individui sono condizionati socialmente. La pianificazione democratica permette di diventare coscienti di questo condizionamento e quindi più liberi.

Si può cogliere una certa continuità nel pensiero di

[24] *Ibid.*, p. 339.
[25] *Ibid.*, p. 340.

Mannheim poiché queste idee riportano a quanto egli aveva già affermato in *Ideologia e utopia* a proposito degli intellettuali e della loro possibilità di fondare una politica scientifica. D'altronde, è stato osservato che, mentre nelle prime fasi del suo pensiero l'autore si dedica principalmente ai problemi dei conflitti di classe e dell'ideologia, nella seconda fase, quella anglosassone, i suoi interessi si spostano verso la psicologia sociale e il problema dell'integrazione, in ciò risentendo egli dell'influenza della cultura sociologica del paese che lo ospita[26].

6. *La critica*

In *Storia e coscienza di classe* György Lukács, «a proposito della coscienza di classe», si chiede se «si tratta di una questione sociologica di carattere "generale", oppure [se] essa rappresenta per il proletariato qualcosa di totalmente diverso che per ogni altra classe finora apparsa nella storia»[27]. È nota la risposta che egli darà a questa domanda: il punto di vista del proletariato non può essere posto sullo stesso piano di altre concezioni condizionate dalla struttura socio-economica in quanto esso solo ha la possibilità di cogliere la realtà sociale come realtà dinamica, in trasformazione: come realtà che ha in sé le contraddizioni che possono condurre al suo superamento. Mannheim, come si è visto, darà a questa domanda una risposta diversa, giungendo così a formulare la sua teoria sociologica della conoscenza. Eppure non si può negare che la domanda sia la medesima, che Lukács l'abbia posta per primo, e che pure la risposta di Mannheim era stata indicata, anche se per poi scartarla, dallo stesso Lukács. Per Mannheim, infatti, si tratta proprio di «una questione sociologica di carattere generale». I marxisti lukacsiani avranno dunque il gioco facile nel negare a Mannheim ogni originalità. Non solo: quest'ultimo sarebbe stato incapace di cogliere la peculiarità del punto di vista del proletariato. Egli

[26] Cfr., in proposito, Corradini, *op. cit.*

[27] György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1967, pp. 59-60.

avrebbe semplicemente risposto alla domanda di Lukács nel modo che Lukács stesso aveva dimostrato essere sbagliato. Ma le critiche marxiste non si fermano certo qui. Lo stesso Lukács, trent'anni dopo *Storia e coscienza di classe*, in *La distruzione della ragione* (1953), attacca Mannheim per aver posto il totalitarismo stalinista e quello fascista sullo stesso piano e per non aver dato, nel sostenere la pianificazione democratica come via d'uscita dai totalitarismi, nessuna «indicazione circa il carattere economico-sociale che una tale organizzazione superiore potrebbe avere e circa le differenze che si determinerebbero in conseguenza del diverso carattere economico-sociale di queste organizzazioni»[28]. Proprio il non aver attribuito nessuna importanza alla struttura economica permette a Mannheim, sempre secondo Lukács, di porre sullo stesso piano i due totalitarismi.

Anche la reazione di Adorno, che, come è noto, è sempre stato ben lontano dal dogmatismo stalinista, è estremamente negativa. Al confronto di quella di Lukács, si potrebbe perfino pensare che su quest'ultimo abbia avuto una benefica influenza l'amicizia giovanile. Adorno rimprovera alla sociologia della conoscenza mannheimiana di non individuare la base sociale da cui il pensiero è condizionato, così che tale sociologia «mette tutto in questione e non aggredisce nulla»[29]. I fattori che condizionano il pensiero non sarebbero ricercati nella struttura di classe della società, ma piuttosto in un generico irrazionale: «Dei malanni dell'epoca viene reso responsabile "l'irrazionale" anziché determinati gruppi di uomini o un determinato modo di essere nella società»[30]. Per quanto riguarda, poi, la proposta di Mannheim di instaurare una politica scientifica tramite la sintesi dinamica degli intellettuali relativamente indipendenti, la critica non è meno dura: «l'intelligencija che pretende di essere indipendente è fondamentalmente radicata nel medesimo essere che si tratta

[28] Id., *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 648-649.

[29] Theodor W. Adorno, *La coscienza della sociologia del sapere*, nel suo volume *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Torino, Einaudi, 1972, p. 23.

[30] *Ibid.*, p. 24.

di trasformare e che essa fa soltanto finta di criticare»[31]. Infatti, dice sempre Adorno, per Mannheim «basta che ci si metta insieme da persone ragionevoli attorno a un tavolo, e tutto andrà a posto»[32].

A prescindere dal tono palesemente astioso, la critica di Adorno ha un qualche fondamento e va considerata seriamente. Quando Mannheim auspica un intervento degli intellettuali nel mondo politico al fine di un controllo dell'irrazionale che in tale mondo domina, egli infatti giunge, sia pure implicitamente, a sostenere che l'intervento risolutore dei mali politici è di ordine culturale. Si tratta di mettere d'accordo le parti in lotta più che di mutare la struttura economica della società, la quale rischia dunque di essere accettata per quello che è. E tuttavia bisogna riconoscere che Mannheim ha colto nel segno quando ha temuto la possibile persistenza dell'irrazionale, della pianificazione antidemocratica, della strumentalizzazione dell'uomo, anche nella società in cui la struttura economica era stata mutata. La preoccupazione di Mannheim ha fondamenti ben più solidi di quanto i suoi critici marxisti, quali Lukács e Adorno, siano disposti a riconoscere.

Fondamentalmente in linea con queste critiche marxiste si trova comunque anche un interprete molto più giovane: Kurt Lenk. A suo parere nella sociologia della conoscenza in generale, e quindi anche in quella di Mannheim, il fattore che condiziona il pensiero diventa la vita in tutte le sue infinite manifestazioni, un impulso che sfugge per definizione a ogni tentativo di comprensione razionale. E si può sostenere che Lenk non è in errore quando afferma che per la sociologia della conoscenza i fattori sociali che condizionano il pensiero non si riducono alla struttura economica, e che ciò ha fin dagli inizi un significato antimarxista. Meno giusta, invece, appare l'osservazione secondo cui sarebbe estranea alla sociologia della conoscenza la ricerca delle «condizioni storicamente concrete del sorgere delle forme ideologiche di coscienza»[33]. Si potrebbe anzi obiettare che, ancorando il con-

[31] *Ibid.*, p. 37.
[32] *Ibid.*, p. 35.
[33] Kurt Lenk, *Marx e la sociologia della conoscenza*, Bologna, Il Mulino, p. 119.

dizionamento sociale del pensiero esclusivamente alla mercificazione capitalistica dei rapporti, Lenk finisce con il negare qualsiasi altra forma di condizionamento e dà per scontato il primo, così che la ricerca storico-sociologica appare inutile. Per di più, Lenk, postulando da un lato un nesso necessario tra la mercificazione dei rapporti umani e il pensiero ideologico, dall'altro, per giustificare la stessa possibilità di una critica delle ideologie, deve poi postulare pure un'astratta ragione umana capace di per sé di cogliere la realtà oggettiva. Nella trattazione di Lenk, Marx è esplicitamente ricollegato alla tradizione illuministica per la quale «si trattava soprattutto di predisporre, mediante l'analisi delle fonti delle ideologie, il superamento dei fattori che sono di ostacolo al pensiero, per poter in questo modo eliminare i pregiudizi e le ideologie stesse»[34]. Di qui all'affermare la necessità di «una scienza che parta dall'idea secondo cui, alla base dei fenomeni di superficie, si trovano delle leggi del loro movimento razionalmente conoscibili»[35] il passo è breve. Ma a questo punto è opportuno ribadire che la conoscenza razionale è da Lenk più postulata che discussa, mentre il merito principale di Mannheim è quello di discuterla. Le difficoltà che derivano al marxista Lenk da queste sue affermazioni sono palesi. Egli deve, magari suo malgrado, accettare una premessa di tipo «idealistico». La ragione rischia di essere concepita come un a priori, ostacolato talvolta nelle sue manifestazioni da specifiche situazioni storiche. L'ineluttabile storicità e socialità del pensiero, e il suo altrettanto ineluttabile rapporto con il mondo dell'attività pratica, che la sociologia della conoscenza di Mannheim ha avuto il merito di studiare, rischiano di tradursi in Lenk, in una concezione astorica, «illuministica», della ragione: nel postulato di potenzialità razionali assolute che tuttavia nella società capitalistica rimangono inespresse a causa della mercificazione dei rapporti e delle connesse ideologie.

Mannheim rimane aderente all'idea della socialità e della storicità del pensiero anche nei confronti del problema degli intellettuali. Ciò va ribadito in quanto a volte a tale proposi-

[34] *Ibid.*, p. 135.
[35] *Ibid.*, p. 217.

to si sono date interpretazioni semplicistiche o errate. L'autore in questione non ha mai creduto, né scritto, che gli intellettuali si ponessero al di fuori o al di sopra della storia. Essi, a suo parere, grazie alla loro istruzione e a esperienze particolari dovute alle interrelazioni tra di loro, potrebbero solo raggiungere una maggiore imparzialità rispetto alle posizioni più direttamente condizionate da opposti interessi di classe. L'intellettuale dovrebbe rappresentare quindi la sintesi dinamica delle diverse forze presenti nella società, ma egli non è fuori dalla società, e ancora meno dalla storia. Quanto Mannheim temeva maggiormente era una qualsiasi interpretazione del mondo storico-sociale e politico in termini dogmatici e astorici: l'illusione dogmatica che il pensiero si autoproclamasse come assoluto, come indipendente dai concreti e molteplici problemi di un determinato periodo storico. Dal mancato riconoscimento di questa molteplicità derivano infatti l'intransigenza e l'irrazionalità anche nel mondo politico.

Nonostante tutte le critiche che sono state mosse a Mannheim a proposito della questione degli intellettuali, va pur detto che un intellettuale il quale non confronti la propria posizione con quella dei suoi critici, e non cerchi quantomeno di trarre profitto da questo confronto, non appare, proprio come intellettuale, molto credibile. Ciò significa che egli non può accettare dogmaticamente né la posizione propria, né quella delle altre parti, ma deve rendere problematiche tanto l'una quanto le altre. E per lo scienziato della società e della politica questa posizione problematica non può non considerare il problema del condizionamento sociale, perché il trascurarlo significherebbe cedere a forze che non si conoscono, e, ignorandole, cadere nel dogmatismo.

Questa argomentazione ha, comunque, per Mannheim, un significato deontologico. Egli sa bene che gli intellettuali del suo tempo sono molto lontani dal modello che egli auspica: tanto che il suo lavoro va inteso proprio come un appello in questo senso. Egli vorrebbe non solo che gli intellettuali mutassero fino a costruire la «sintesi dinamica» da lui vagheggiata, ma pure che essi assumessero una posizione pratica di guida politica diretta, per affrontare nel modo migliore i problemi della società. E questo secondo punto costituisce l'affermazione più debole della tesi sostenuta in *Ideologia e utopia* a proposito degli intellettuali. A parte, infatti, la

scarsa probabilità di questo intervento autonomo, della trasformazione dei politici in intellettuali relativamente indipendenti e al di sopra delle parti, quando invece, nel migliore dei casi, essi intervengono per problematicizzare, e così condizionare, le scelte dei politici, che sono sempre scelte di parte, vi è anche un'altra difficoltà: con l'idea della sintesi dinamica, che è una trasformazione culturale, Mannheim assume, forse involontariamente, una posizione conservatrice e quindi di parte. Egli, infatti, più che un superamento in termini economici, «strutturali», dei conflitti di classe, ne auspica un superamento meramente culturale. La struttura rischia di rimanere inalterata, e in questo senso regge la critica di Lukács e di Adorno.

Del resto si può anche fare l'ipotesi che nemmeno Mannheim fosse del tutto soddisfatto della sua tesi, e che la stessa distinzione, fondamentale, tra ideologia e utopia, lo dimostra. Il pensiero progressista connesso con le classi subalterne non è, infatti, posto sullo stesso piano del pensiero conservatore proprio delle classi dominanti, anche se l'uno e l'altro appaiono socialmente condizionati. Anzi, come già da molto tempo è stato osservato, Mannheim teme «la parabola dell'elemento utopico» e l'affermarsi nel mondo moderno dell'atteggiamento realistico e concreto del pensiero conservatore che nega la storia come possibilità di trasformazione[36].

È difficile dire fino a che punto il problema degli intellettuali va collegato, in *Ideologia e utopia*, con il problema delle conseguenze epistemologiche della sociologia della conoscenza. Certo il primo è prevalentemente di carattere pratico-politico, mentre il secondo ha un carattere più filosofico. L'uno e l'altro, comunque, appaiono tentativi di superare le conseguenze che derivano dalla scomparsa della fede nell'unità della conoscenza che era stata caratteristica dell'era medioevale. Gli intellettuali, prendendo atto del carattere «relazionistico» della conoscenza, si oppongono ai ciechi condizionamenti irrazionali e ai dogmatismi che ne derivano. Rimane da ripetere che, come è stato ormai osservato molte volte e da parti molto diverse l'una dall'altra, il concetto di «relazionismo» non risolve, come Mannheim sperava, il problema del

[36] Antonio Santucci, *Il pensiero di Karl Mannheim*, *loc. cit.*, p. XXIII.

relativismo. Si tratta più di un espediente terminologico che di un vero tentativo di soluzione. L'autore in questione sostiene che «il riferimento delle idee individuali all'intera struttura storico-sociale non dovrebbe andare confuso con un filosofico relativismo che nega la validità di ogni modello e l'esistenza di un ordine nel mondo. Come il fatto che ogni misura nello spazio dipende dalla natura della luce non significa che le nostre misure siano arbitrarie, quanto piuttosto che sono valide in relazione alla luce, così è il relazionismo, e non già il relativismo e l'arbitrarietà a esso implicita, che si applica alle nostre discussioni. Il relazionismo non significa che manchino criteri di verità nella discussione. Secondo esso, tuttavia, è proprio della natura di certe affermazioni il non poter venire formulate in assoluto, ma solo nei termini della prospettiva posta da una determinata situazione». Si può tuttavia obiettare senza troppe difficoltà che, nonostante che la misura dello spazio dipenda dalla natura della luce e sia valida solo in relazione a quest'ultima, ogni uomo, nelle stesse condizioni di luce, misurerà lo spazio nello stesso modo. L'universalità dei criteri umani di conoscenza non è messa in discussione, mentre il considerare le stesse forme della conoscenza in relazione alla struttura sociale, limitando così la validità di «ogni fenomeno intellettuale» a un particolare contesto sociale, sembra implicare la negazione della possibilità di conoscenze valide universalmente. In altri termini, mentre il problema della relatività della misura dello spazio non implica alcuna difficoltà di comunicazione interindividuale, il correlare una posizione nella struttura sociale a una *Weltanschauung* comporta proprio una tale difficoltà, con tutti i problemi che ne derivano e che Mannheim, peraltro, esamina. Nonostante i tentativi di tale autore, il relativismo che la teoria sociologica della conoscenza porta con sé, non appare superato.

Forse, tuttavia, più che una soluzione dei problemi posti, in Mannheim va ricercata, e trovata, la testimonianza della «crisi» dell'uomo contemporaneo, in cui l'autore è coinvolto «esistenzialmente». «L'età contemporanea è caratterizzata dal frantumarsi dell'uniformità della concezione del mondo»[37].

[37] Franco Ferrarotti, *La società come problema e come progetto*, Milano, Mondadori, pp. 252-253.

«La sociologia della conoscenza [di Mannheim] affronta il problema di cosa accade se i processi e i prodotti intellettuali vengono smascherati come l'espressione di circostanze storiche e sociali o in quanto in rapporto a esse, se la vita intellettuale come tale viene così smascherata. E la sociologia della conoscenza deve fare i conti con tale problema poiché ciò è precisamente quanto è di fatto accaduto»[38]. Mannheim cerca di fare luce su una crisi che coinvolge profondamente l'uomo contemporaneo.

Queste considerazioni sembrano rendere non del tutto pertinenti le ormai vecchie critiche di Robert K. Merton a Mannheim e alla sua sociologia della conoscenza[39]. Secondo Merton, la sociologia della conoscenza di Mannheim, come del resto quella di altri studiosi «europei», prende in considerazione un problema di portata troppo vasta per poter essere trattato con i metodi propri del procedimento scientifico in sociologia. Merton, come versione «americana» della sociologia della conoscenza propone lo studio delle influenze esercitate sull'opinione pubblica dai mezzi di comunicazione di massa. Si può facilmente obiettare tuttavia che lo studio dei mezzi di comunicazione di massa non considera la società in cui si sviluppano tali mezzi come problema, ma piuttosto la accetta come un dato aproblematico per esaminare poi un fenomeno di condizionamento sociale parziale che si verifica nel suo ambito. La società nel suo insieme viene considerata, per quanto riguarda le sue origini e la sua configurazione in atto, al di là del problema, quindi, appunto, come un dato. La posizione dello scienziato, come la intende Merton, comporta un volontario distacco, una volontaria, anche se provvisoria, estraneità dai problemi che il metodo non permette di esaminare scientificamente. Non questa è la posizione di Mannheim, che si sente coinvolto nei problemi del suo tempo e a essi partecipe. Una limitazione dell'ambito dell'indagine per motivi di metodo è estranea alla sua ricerca. Un allievo di Mannheim – Kurt H. Wolff – ha distinto, proprio fa-

[38] Kurt H. Wolff, *Sociologia della conoscenza e teoria sociologica*, in Alberto Izzo (a cura di), *Il condizionamento sociale del pensiero*, Torino, Loescher, 1980², p. 255.

[39] Robert K. Merton, *Teoria e struttura sociale*. Vol. III, *La sociologia della conoscenza*, Bologna, Il Mulino, 1970.

cendo riferimento alle differenze che passano tra l'orientamento di Mannheim e quello di Merton, tra «verità scientifica» e «verità esistenziale». «La verità ricercata nei problemi metodologici può essere chiamata *stipulativa* nel senso che il predicato "vero" è stipulato in quanto adatto al fine della ricerca in atto (o alla classe dei fini delle ricerche di cui quella in atto è un esempio). Può anche essere chiamata *ipotetica*, nel senso che è contingente, dipende dalla verifica di una determinata ipotesi che è esaminata rispetto alla sua verità; o nel senso più drastico che, anche se verificate, le ipotesi rimangono ipotesi, cioè proposizioni che possono essere verificate solo nell'ambito di un atteggiamento ipotetico, metodologico, pragmatico, scientifico: l'atteggiamento per cui le proposizioni metafisiche (concernenti la natura della realtà) sono irrilevanti. Infine tale verità può essere chiamata *proposizionale*, nel senso che è espressa solo (o prevalentemente) in proposizioni»[40]. Mannheim, invece, ricerca una verità «esistenziale»: affronta problemi «che concernono la natura della realtà»[41] e coinvolgono la stessa esistenza. L'uomo contemporaneo che ha perduto il senso dell'unità della realtà non può ricercarla nella «verità scientifica»: egli cerca piuttosto una «verità esistenziale». Vuole egli stesso «essere nel vero» e non gli è quindi sufficiente conoscere la verificabilità empirica di specifiche e delimitate ipotesi. Merton e Mannheim appaiono irriducibili l'uno all'altro. Le critiche di Merton non colpiscono il bersaglio perché si muovono in un ambito problematico completamente diverso da quello di Mannheim.

Basata su un fraintendimento anche più grave è poi la critica che Karl Popper muove alla sociologia della conoscenza di impronta mannheimiana. Egli scrive: «Ciò che "la sociologia della conoscenza" trascura è proprio la sociologia della conoscenza, cioè il carattere sociale o pubblico della scienza; la sociologia della conoscenza non tiene conto del fatto che il gioco dei soggettivismi concorrenti e le sue istituzioni per la diffusione e la discussione di idee nuove, sono la

[40] Wolff, *Sociologia della conoscenza e teoria sociologica*, *loc. cit.*, pp. 260-261.

[41] *Ibid.*, p. 261.

salvaguardia dell'obiettività scientifica»[42]. Ora, a prescindere dal fatto che Popper identifica arbitrariamente conoscenza e scienza, la sua osservazione appare riguardare esclusivamente le distorsioni dovute a motivi psicologici, individuali. La sociologia della conoscenza mannheimiana, invece, tratta del condizionamento storico-sociale delle classi o altre unità sociali. Non vi è dunque motivo per presumere, aprioristicamente, che gli errori individuali si elidano anziché sommarsi. Il criticismo di Popper muove da un presupposto individualistico accettato acriticamente, e ciò rende irrilevante e sfasato il suo attacco alla sociologia della conoscenza.

Si è qui fatto riferimento ad alcune tra le più note critiche rivolte a Mannheim e alla sua sociologia della conoscenza. Va ricordato, infine, che il suo pensiero è stato pure attaccato duramente negli anni in cui gran parte della cultura – anche quella precedentemente non marxista – è apparsa quasi improvvisamente scoprire il marxismo, darne un'interpretazione dogmatica ed escatologica, e riporre in esso grandi speranze di radicale trasformazione sociale e culturale. Le critiche rivolte a Mannheim in questo periodo erano impostate prevalentemente in termini lukacsiani. Ma ora che le grandi aspettative sono andate deluse si è maggiormente propensi a vedere esse stesse in rapporto con la loro specifica situazione storico-sociale, così che a Mannheim si ritorna a guardare con rinnovato interesse. Il suo antidogmatismo, l'incertezza circa il carattere definitivo delle sue stesse affermazioni, l'insistenza sull'inevitabile storicità e socialità del pensiero, sono tutti motivi che appaiono nuovamente di grande rilevanza nel dibattito culturale contemporaneo.

Certo, in questo dibattito contemporaneo non tutte le voci sono d'accordo con Mannheim. Basti pensare alle tendenze interazionistiche di certa sociologia contemporanea, che riducendo il sociale ai rapporti interpersonali, finisce con il mettere tra parentesi se non con il negare l'importanza delle strutture e del condizionamento da esse esercitato. Un altro esempio di orientamento attuale nelle scienze sociali

[42] Karl Popper, *Miseria dello storicismo*, Milano, 1954, p. 126. Cfr. anche A. Izzo, *Sociologia della conoscenza*, Roma, Armando, 1966, pp. 173-174.

assolutamente irriducibile alla sociologia della conoscenza mannheimiana è la così detta sociobiologia, la quale fa riferimento a condizionamenti biologici, spesso dichiarando esplicitamente o implicitamente l'irrilevanza di quelli storico-sociali. Assistiamo oggi, dunque, anche a una rinascita di forme di sociologia astoriche. Ma accanto a tali tendenze ve ne sono altre, che sottolineano l'importanza di una sociologia storica proprio in opposizione a quanto sta accadendo in altri settori della ricerca sociologica, e qui Mannheim rivela la sua attualità.

Da anni si parla di «crisi della sociologia». Uno tra i primi a scrivere un libro in proposito è stato, come è noto, Alvin W. Gouldner[43]. Egli non ha trattato di Mannheim, ma quando ha sostenuto anch'egli l'ineluttabile presenza del condizionamento sociale del pensiero e la necessità per la sociologia di ricercare i suoi «presupposti di fondo» nel contesto storico-sociale, cioè di fare una «sociologia riflessiva» o «sociologia della sociologia», il suo debito con Mannheim appare molto più cospicuo di quanto non sia riconosciuto esplicitamente. E così è pure quando Gouldner sostiene che l'affermare di conoscere i fatti al di là di ogni mediazione sociale cela solo una rozza identificazione dei canoni prevalenti di interpretazione della realtà nella propria cultura con la stessa realtà «oggettiva». Il pensiero appare sempre condizionato socialmente e l'unico parziale affrancamento da tale condizionamento può venire solo dal prenderne atto. La lettura di Mannheim, per chi sia disposto a cercarvi questo insegnamento e non altri, che con lui hanno ben poco a che fare, è ancora attuale e utilissima.

Alberto Izzo

Roma, aprile 1985

[43] Alvin W. Gouldner, *La crisi della sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1980[2].

Bibliografia di Karl Mannheim

Lélek és Kultura, Budapest, Benkô, 1918.

Besprechung a G. Lukács, *Die Theorie des Romans - Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik* (Berlin, 1920), «Logos», 1920-21, pp. 298-302.

Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation, «Jahrbuch für Kunstgeschichte», 1921-22, pp. 236-74.

Zum Problem einer Klassifikation der Wissenschaften, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1922, pp. 230-37.

Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie, Berlin, Reuther und Reichard, 1922.

Historismus, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitick», 1924, pp. 1-60.

Das Problem einer Soziologie des Wissens, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1925, pp. 577-652.

Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde, «Jahrbuch für Soziologie», 1926, pp. 424-40.

Das konservative Denken - Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1927, pp. 68-142 e 470-95.

Das Problem der Generationen, «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», 1928, pp. 157-85 e 309-30.

Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen, in *Verhandlungen des sechsten deutschen Soziologentages vom 17. bis 19. September 1928 in Zürich*, Tübingen, 1929, pp. 35-83.

Zur Problematik der Soziologie in Deutschland, «Neue Schweizer Rundschau», 1929, pp. 820-29.

Über das Wesen und die Bedeutung des wirtschaftlichen Erfolgsstrebens - Ein Beitrag zur Wirtschaftssoziologie, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1930, pp. 449-512.

Ideologie und Utopie, Bonn, Cohen, 1929; riedizione ampliata come *Ideology and Utopia*, London, Routledge e New York, Harcourt Brace, 1936.

Wissenssoziologie, in *Handwörterbuch der Soziologie* a cura di A. Vierkandt, Stuttgart, 1931, pp. 659-80.

Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie - Ihre Lehrgestalt, Tübingen, Mohr, 1932.

Review a S.A. Rice, *Methods in Social Science* (Chicago, 1931), «The American Journal of Sociology», 1932, pp. 273-82.

Rational and Irrational Elements in Contemporary Society, London, Oxford University Press, 1934.

German Sociology (1818-1933), «Politica», 1934, pp. 12-33.

The Crisis of Culture in the Era of Mass-Democracies and Autarchies, «Sociological Review», 1934, pp. 105-29.

Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Leiden, 1935, riedizione ampliata come *Man and Society in an Age of Reconstruction*, London, Routledge, 1940.

Troeltsch, Ernst (1865-1923), in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, 1935, XV, pp. 106-107.

Utopia, in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, 1935, XV, pp. 200-203.

The Psycological Aspect, in *Peaceful Change - An International Problem*, a cura di C.A.W. Manning, London, 1937, pp. 101-32.

The Sociology of Human Valuations: The Psychological and Sociological Approach, in *Further Papers on the Social Sciences: Their Relations in Theory and in Teaching*, a cura di J.E. Dugdale, London, 1937, pp. 171-91. Il titolo qui indicato appare nell'indice, mentre nel testo v'è un titolo diverso: *A Few Concrete Examples Concerning the Sociological Nature of Human Valuations, with Some Theoretical Remarks on the Difference between the Psychological and the Sociological Approach*.

Present Trends in the Building of Society, in *Human Affairs*, a cura di R.B. Cattell, J. Cohen and R.M.W. Travers, London, 1937, pp. 278-300.

Adult Education and the Social Sciences, «Tutors' Bulletin of Adult Education», 1938, pp. 27-34.

Mass Education and Group Analysis, in *Educating for Democracy*, a cura di J. Cohen e R.M.W. Travers, London, 1939, pp. 329-64.

Nazi Group Strategy, «The Listener», 19 June 1941, pp. 877-78.

Diagnosis of Our Time - Wartime Essays of a Sociologist, London, Routledge, 1943.

Democratic Planning and the New Science of Society, in *This Changing World*, a cura di J.R.M. Brumnall, London, 1944, pp. 71-82.

The Meaning of Popularization in a Mass Society, «The Christian News-Letter», 1945, Supplement to No. 227, pp. 7-12.

The Function of the Refugee - A Rejoinder, «The New English Weekly», April 19th, 1945, pp. 5-6.

Preface to the English Edition, in W.F. Ogburn, *A Handbook of Sociology*, London, 1947, p. XI.

Postumi:

Freedom, Power, and Democratic Planning, a cura di H. Gerth e E.K. Bramsted, London, Routledge, 1950.

Essays on the Sociology of Knowledge, a cura di P. Kecskemeti, London, Routledge, 1952.

Essay on Sociology and Social Psychology, a cura di P. Kecskemeti, London, Routledge, 1953.

Essays on the Sociology of Culture, a cura di E. Mannheim e P. Kecskemeti, London, Routledge, 1956.

Systematic Sociology - An Introduction to the Study of Society, a cura di J.S. Eros e W.A.C. Stewart, New York, Grove Press, 1956.

An Introduction to the Sociology of Education, con W.A.C. Stewart, London, Routledge, 1962.

Traduzioni italiane

Diagnosi del nostro tempo, Milano, Comunità, 1951.

Ideologia e utopia, introduzione di Antonio Santucci, Bologna, Il Mulino, 1957.

L'uomo e la società in un'età di ricostruzione, Milano, Comunità, 1959.

Sociologia sistematica. Introduzione allo studio della società, Milano, Comunità, 1960.

L'analisi strutturale dell'epistemologia (che contiene anche il saggio su *Il pensiero conservatore*), introduzione di Alberto Izzo, Milano, Silva, 1967.

Introduzione alla sociologia dell'educazione, Brescia, La Scuola, 1967.

Libertà, potere e pianificazione democratica, introduzione di Giangaetano Bartolomei, Roma, Armando, 1968.

Sociologia della conoscenza (traduzione di *Essays on the Sociology of Knowledge*), introduzione, presente nell'edizione inglese, di Paul Kecskemeti, Bari, Dedalo, 1974.

Karl Mannheim

Ideologia e utopia

Capitolo primo

Introduzione al problema

1. *La concezione sociologica del pensiero*

Questo libro ha per argomento il concreto pensiero degli uomini. Scopo di questi studi non è pertanto quello di considerare il pensiero, quale appare nei testi di logica, ma di osservare in che modo esso funziona nella vita pubblica e nella politica, ovvero come uno strumento di azione collettiva.

I filosofi si sono troppo a lungo interessati del proprio tipo di pensiero. Quando ne scrivevano, avevano in mente anzitutto la loro storia, la storia della filosofia, o taluni campi del sapere assolutamente specifici, come la matematica e la fisica. Orbene, questo tipo di pensiero è applicabile solo in circostanze del tutto speciali e ciò che si può imparare dalla sua analisi non è direttamente trasferibile ad altre sfere della vita. Anche quando è impiegabile, esso si riferisce ad una particolare dimensione della realtà, insufficiente per gli uomini che stanno cercando di comprendere e costruire il mondo.

Nel frattempo gli uomini d'azione hanno proceduto, bene o male, a sviluppare una varietà di metodi con cui sperimentare e conoscere il mondo in cui vivono; tali metodi ancora attendono di essere considerati con la stessa precisione che si è adoperata per le scienze cosiddette esatte. Orbene, quando un'attività umana permane per un lungo periodo senza venire sottoposta ad un controllo intellettuale o ad una critica, essa tende a fuorviare.

Si deve pertanto considerare una delle anomalie del nostro tempo; che quei metodi di pensiero, mercé i quali operiamo le nostre scelte più importanti e cerchiamo di prevedere e guidare il nostro destino politico e sociale, siano rimasti inosservati e siano tuttora incontrollabili. Questa anomalia

diviene tanto più grave, se si pensa che nei tempi moderni un'interpretazione razionale della realtà ha un'importanza di gran lunga maggiore che nell'antico. Il valore della scienza sociale aumenta in proporzione alla crescente necessità di intervenire nei processi della società. Questa attività di pensiero, da molti ritenuta prescientifica (ma che, paradossalmente, viene ad essere partecipata anche dai logici e dai filosofi, quando debbono prendere delle decisioni pratiche), non deve essere comunque spiegata nei soli termini dell'analisi logica. Essa non può venire staccata dalle radici psicologiche delle emozioni e dagli impulsi che ne costituiscono il fondo o dalla situazione in cui nasce e che cerca di risolvere.

Il compito più importante del presente libro è appunto di elaborare un metodo conveniente per la descrizione e l'indagine di questo tipo di pensiero e dei suoi mutamenti, nonché quello di formulare i problemi, ad esso connessi, che valgano a porne in luce il carattere specifico e preparino la strada alla sua comprensione critica.

La tesi principale della sociologia della conoscenza è che ci sono aspetti del pensare, i quali non possono venire adeguatamente interpretati, finché le loro origini sociali rimangono oscure. È senz'altro vero che l'individuo pensa. Non esiste sopra o sotto di lui un'entità metafisica, quale la coscienza di gruppo, di cui il singolo potrebbe, nel migliore dei casi, riprodurre le idee. Nondimeno, sarebbe falso dedurre da un tale fatto che le idee e i sentimenti di un individuo abbiano origine in lui solo e possano essere convenientemente spiegati sull'unica base della sua esperienza.

Come sarebbe scorretto cercare di ricostruire un determinato linguaggio dall'osservazione di un solo individuo, che non parla affatto una lingua sua propria, bensì quella dei suoi contemporanei e di quanti lo hanno preceduto, così è errato spiegare l'insieme di una qualunque prospettiva, facendo esclusivamente ricorso alla sua origine nella coscienza del singolo.

Solo in un senso del tutto circoscritto, l'individuo crea da sé il modo di parlare e di pensare che noi gli attribuiamo. Egli parla nella lingua del suo gruppo: egli pensa nella maniera in cui pensa il suo gruppo. Egli trova cioè a sua disposizione certe parole e certi significati. Questi non solo determinano, in larga misura, le vie di accesso al mondo circo-

stante, ma indicano, nel contempo, da quale angolo di visuale e in quale contesto d'attività la realtà sia stata finora compresa da un certo gruppo o dall'individuo.

Il primo punto da mettere subito in evidenza è che la sociologia della conoscenza non parte di proposito dal singolo individuo per poi procedere, come fanno i filosofi, alle cime astratte del «pensiero come tale». Piuttosto, la sociologia del sapere cerca di comprendere il pensiero all'interno di una situazione storico-sociale, da cui la riflessione individualmente differenziata emerge solo per gradi. Così, non dobbiamo credere che siano gli uomini «in generale» o le persone isolate a pensare, ma gli uomini che, inseriti in certi gruppi, hanno poi sviluppato un particolare stile di pensiero e caratterizzato la loro posizione, attraverso un progressivo adattamento a determinate situazioni tipiche.

A rigore, non è corretto dire che il singolo individuo pensa. È molto più esatto affermare che egli contribuisce a portare avanti il pensiero dei suoi predecessori. Egli si trova ad ereditare una situazione in cui sono presenti dei modelli di pensiero ad essa appropriati e cerca di elaborarli ulteriormente, o di sostituirli con altri, per rispondere, nel modo più conveniente, alle nuove esigenze, nate dai mutamenti e dalle trasformazioni occorse nella realtà. Ogni individuo è quindi predestinato in un duplice senso dal fatto di crescere in una società: da un lato, egli trova una situazione ormai costituita e, dall'altro, egli ha a che fare con dei modelli già formati di pensiero e di comportamento.

Un secondo tratto caratterizza il metodo della sociologia della conoscenza ed è ch'esso non separa mai il pensiero concretamente esistente dal contesto dell'azione collettiva, attraverso cui noi scopriamo per la prima volta il mondo in una dimensione razionale. Gli uomini non si limitano, come membri di un gruppo, a coesistere gli uni accanto agli altri. Essi non considerano le cose del mondo dalle astratte cime di una mentalità contemplatrice ed autosufficiente, non si comportano come fossero degli esseri solitari. Al contrario, essi agiscono (o reagiscono l'un l'altro) all'interno di gruppi differentemente organizzati, né diversamente procede il loro pensiero. Tali persone lottano per cambiare il circostante mondo della natura e della società o tentano di conservarlo in una determinata condizione, in conformità con il carattere

e la posizione dei gruppi cui appartengono. È proprio questa volontà, innovatrice o conservatrice, del gruppo d'appartenenza a guidare i loro problemi, i loro concetti e le loro forme di pensiero. A seconda del particolare tipo di attività collettiva cui prendono parte, gli uomini tendono sempre a vedere il mondo che li circonda in un modo diverso. Come, ad esempio, la pura analisi logica ha separato il pensiero dell'individuo dalla realtà del suo gruppo, così ha separato il pensare dall'azione. Essa fece ciò, partendo dal tacito presupposto che le connessioni esistenti tra il pensiero, da un lato, e il gruppo e l'attività pratica, dall'altro, o sono insignificanti per un ragionamento «corretto» o possono venire staccati da quei fondamenti sociali senza difficoltà alcuna. Ma il fatto che s'ignora qualcosa non ne elimina per nulla la realtà. Non si può decidere a priori se questo distacco dalla situazione sociale e dalla prassi sia sempre realizzabile, fino a quando non si sia passati all'osservazione scrupolosa delle molteplici forme in cui l'uomo pensa concretamente. Né d'altra parte, ci sentiremmo d'affermare sin d'ora che una tale completa separazione sia del tutto auspicabile e conveniente per un sapere obiettivo.

Può avvenire che, in certe sfere della conoscenza, sia proprio l'impulso pratico a farci conoscere per primo il mondo e ad operare la selezione di questi elementi della realtà che penetrano nella sfera del pensiero. E neppure è da escludere che se questo elemento volizionale fosse interamente escluso (nella misura in cui una tale cosa è possibile), ogni concretezza sparirebbe dall'ordine dei concetti e andrebbe perduto il principio organizzatore che consente un'intelligente impostazione del problema.

Con questo non si vuole dire che, in quei settori dove l'attaccamento al gruppo e l'orientamento sembrano essere prevalenti, venga meno ogni possibilità di controllo e di critica. Al contrario, quando si saranno chiarite le dipendenze del pensiero dalla realtà del gruppo e le sue origini pratiche, potremo forse controllare quei fattori del pensiero che finora erano rimasti senza direzione.

Questo ci porta al problema centrale del libro. Tali osservazioni dovrebbero chiarire come l'impegno portato a questi problemi e alla loro soluzione si proponga di offrire un fondamento alle scienze sociali e una risposta alla possibilità di

guidare la vita politica. Rimane vero, beninteso, che nelle scienze della società, come altrove, l'ultimo criterio della verità o della falsità deve essere ritrovato nell'indagine dei fatti oggettivi, e che la sociologia della conoscenza non vale a sostituirla. Ma l'analisi della realtà non è un atto isolato: essa prende posto in un contesto che è influenzato da valori e da impulsi collettivi ed inconsapevoli. Nelle scienze sociali è questo interesse intellettuale, nato al centro di un'attività collettiva, a promuovere non solo i problemi generali, ma anche le ipotesi per la ricerca e i modelli di pensiero con cui ordinare l'esperienza. Soltanto quando saremo riusciti a trasferire nel dominio della consapevole e chiara osservazione i diversi punti di partenza e i modi della ricerca, presenti nella discussione scientifica come in quella ordinaria, potremo sperare, con l'andare del tempo, di controllare i motivi e i presupposti inconsci che sono alla base di codeste forme del pensiero. Si può ottenere un nuovo tipo d'obiettività nelle scienze sociali non tanto con l'esclusione degli elementi valutativi, quanto piuttosto con la loro consapevolezza e il loro controllo.

2. *La condizione attuale del pensiero*

Non è affatto un caso che il problema delle origini sociali e pratiche del pensiero sia emerso con la nostra generazione. Né è un caso che i fattori inconsci, i quali hanno finora condizionato il nostro pensiero e la nostra attività, siano stati portati, un poco alla volta, ad un livello di consapevolezza e quindi resi accessibili al controllo. Mancheremmo al nostro scopo, se non ci rendessimo conto che la riflessione sulle radici sociali del nostro sapere deriva da una particolare condizione della società. È una delle fondamentali tesi della sociologia della conoscenza che il processo, per cui i motivi collettivi e inconsapevoli divengono espliciti, non ha luogo in ogni epoca, ma solo in una particolare situazione. Questa situazione è sociologicamente determinabile. Possiamo infatti individuare, con relativa precisione, le condizioni che spingono le persone a riflettere più sul pensiero che sulle cose del mondo e mostrare come, in questo caso, non tanto si faccia questione di una verità assoluta, quanto del

fatto, in sé allarmante, di una stessa realtà che appare diversa a differenti osservatori.

È evidente che tali problemi possono diventare generali solo in un'epoca in cui il disaccordo prevale sull'armonia. Ci si volge dalla diretta osservazione delle cose alla considerazione dei modi del pensare solo quando la possibilità di una diretta e continua elaborazione di concetti, concernenti una determinata realtà, viene a cadere dinanzi ad una molteplicità di giudizi fondamentalmente divergenti. Ora noi siamo in grado di indicare, più esattamente di ogni analisi di tipo generale e formale, in quale situazione sociale e culturale s'afferma un tale mutamento d'attenzione, che dalle cose si trasferisce al contrasto delle opinioni e di qui ai motivi inconsapevoli del pensiero. Nelle pagine che seguono, noi intendiamo porre in evidenza solo alcuni dei più importanti fattori sociali che stanno operando in questa direzione.

Anzitutto, la molteplicità dei modi in cui s'esprime il pensiero non può diventare un problema nei periodi in cui la stabilità sociale garantisce e giustifica l'interna unità di una data concezione del mondo. Finché i significati delle parole e i modi del ragionamento permangono gli stessi per ogni membro del gruppo, una divergenza di pensiero non può esistere in quella società. Anche una graduale modificazione nei modi del pensare non viene avvertita dai membri di un gruppo che vivono in una stabile situazione, se il processo di adattamento del pensiero ai nuovi problemi è così lento da impegnare parecchie generazioni. In un tale caso, la stessa generazione non riesce, nel corso della sua vita, a raggiungere che di rado e limitatamente la consapevolezza di una trasformazione in atto.

Ma, oltre alla dinamica generale del processo storico, fattori di tutt'altra specie vanno tenuti presenti, affinché la molteplicità dei modi del pensiero riesca ad essere percettibile e diventi un argomento di riflessione. È, anzitutto, l'intensificarsi della mobilità sociale a distruggere l'illusione, dominante nelle società statiche, secondo cui ogni cosa può mutare, ma il pensiero rimane eternamente lo stesso. E ciò che più conta, le due forme della mobilità sociale, l'orizzontale e la verticale, contribuiscono in differente maniera a rivelare questa molteplicità dei modi del pensiero. La mobilità orizzontale (ovvero il movimento da una posizione ad un'altra o

da un luogo ad un altro, senza che intervenga un cambiamento nello stato sociale) ci mostra che i vari popoli o gruppi pensano in maniera diversa. Con tutto questo, finché le tradizioni di un gruppo nazionale o locale restano salde, uno rimane talmente legato alle forme abituali di pensiero da considerare come curiosità, errori, ambiguità o eresie quelle degli altri gruppi. A questo punto, non si dubita ancora della correttezza delle proprie tradizioni di pensiero o dell'unità o dell'uniformità del pensiero generale.

Solo quando la mobilità orizzontale è accompagnata da un'intensa mobilità verticale, cioè da un rapido movimento tra i diversi strati nel senso di un'ascesa o di un declino sociale, la fiducia in una eterna e generale validità delle proprie forme di pensiero viene spezzata. La mobilità verticale contribuisce in modo decisivo a rendere le persone incerte e scettiche nei confronti della loro tradizionale concezione del mondo. È bensì vero che anche nella società con una mobilità verticale molto lenta, i gruppi operanti nella medesima struttura sociale presentano tipi differenti d'esperienza. È merito di Max Weber avere chiaramente dimostrato, nella sua sociologia della religione, come lo stesso fenomeno religioso sia variamente sentito dai contadini, dagli artigiani, dai mercanti, dai nobili e dagli intellettuali[1]. In una società organizzata per caste o gruppi chiusi, l'assenza della mobilità verticale serviva o a isolare, una dall'altra, le divergenti concezioni del mondo o a interpretare in modo diverso la religione comune, a seconda delle differenti condizioni di vita.

Ciò spiega come la diversità di pensiero, propria delle varie caste, impedisse il nascere di una comune e reciproca consapevolezza e pertanto non potesse diventare un problema. Da un punto di vista sociologico, un cambiamento decisivo ha luogo quando si perviene a quello stadio dello sviluppo storico, in cui gli strati, precedentemente isolati, cominciano a comunicare l'un l'altro e si realizza una certa circolazione sociale. Non altrimenti, il momento più significativo di questa comunicazione può dirsi raggiunto quando le forme del pensiero e dell'esperienza, che sino allora si erano svilup-

[1] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1925, trad. it., *Economia e società*, Milano, Comunità, 1961, vol. I, pp. 471-514.

pate indipendentemente, sono spinte a considerare le ragioni del contrasto esistente fra le varie concezioni del mondo.

In una società stabilizzata, la pura infiltrazione dei modi di pensiero, caratteristici delle classi più umili, in quelli dei gruppi dominanti non ha una grande importanza; quest'ultimi, infatti, non ne vengono intellettualmente scossi e si limitano a considerare la possibilità di variazioni nel pensiero. Fino a quando una società è organizzata su basi autoritarie e il prestigio sociale è accordato soltanto ai risultati della classe superiore, quest'ultima non ha ragione di chiamare in causa la sua realtà sociale e il valore delle sue azioni. Solo una democratizzazione generale delle strutture fa sì che il pensiero dei ceti più bassi acquisti un significato pubblico[2]. È infatti in virtù di questo processo di democratizzazione, che i modi del pensiero, propri delle classi subalterne, vengono per la prima volta a possedere validità e prestigio. Quando tale stadio è stato raggiunto, le tecniche del pensiero e le idee degli strati più umili sono cioè in grado di tenere testa a quelle dominanti su di un livello di parità. Non diversamente, queste idee e forme del pensare inducono per la prima volta la persona, che si muove nella loro direzione, a sottoporre la realtà del suo mondo ad una domanda fondamentale. È proprio in seguito a questo contrasto tra i diversi modi di pensiero, ciascuno dei quali reclama una sua oggettività, che nasce il problema, spinoso ma fondamentale nella storia dello spirito, di come sia mai possibile che identici processi cognitivi, aventi per fine la stessa realtà, producano delle concezioni talmente diverse. Rispetto a questo punto, è solo un primo passo in avanti chiedersi: è forse possibile che i processi del pensiero qui implicati non siano affatto identici? Non si potrebbe trovare, quando si siano esaminate tutte le possibilità del pensiero umano, che esistano numerose altre strade da seguire?

Non fu un processo di elevazione sociale che dette luogo, nella democrazia ateniese, alla prima grande corrente scettica nella storia del pensiero occidentale? Non furono i Sofisti del

[2] Così, ad esempio, l'odierno pragmatismo, come si vedrà più avanti, se viene osservato dal punto di vista sociologico, costituisce la giustificazione di una tecnica di pensiero e di un'epistemologia che ha elevato i criteri dell'esperienza quotidiana al livello di una discussione «accademica».

cosiddetto illuminismo greco l'espressione di un atteggiamento dubbioso che nasceva dall'urto di due diversi modi di spiegare la realtà? Da un lato, c'era la tendenza mitologica in cui si rifletteva il modo di pensare di una nobiltà dominante già condannata al declino. Dall'altro, stava l'attitudine più analitica del ceto artigianale della città, che era in ascesa. Due interpretazioni del mondo convergevano così nella filosofia dei Sofisti; poiché in ogni decisione morale essi disponevano di almeno due modelli e per ogni evento cosmico e sociale di altrettante spiegazioni, non stupisce affatto che essi avessero una nozione scettica del pensiero umano. È quindi fuori di luogo censurarli scolasticamente per lo scetticismo che sta al fondo dei loro sforzi conoscitivi. Essi ebbero semplicemente il coraggio di esprimere ciò che ogni persona di quel tempo sentiva, che cioè la precedente universalità delle norme delle interpretazioni era andata in frantumi e che si poteva addivenire ad una soddisfacente soluzione, solo attraverso una considerazione problematica di tali contraddizioni. Questa incertezza generale non era affatto la testimonianza di un mondo condannato ad una totale decadenza, ma piuttosto rappresentava l'indizio di una più generale consapevolezza della crisi e della sua ansia di soluzione.

La grande virtù di Socrate non consistette proprio nel coraggio che egli ebbe di scendere negli abissi dello scetticismo? Non era egli in origine del tutto simile ad un Sofista, la cui tecnica era appunto di sollevare sempre nuovi problemi? E non superò forse la crisi, ponendo domande ancor più radicali di quelle dei Sofisti, non pervenne, in tal modo, ad un punto che, almeno per la mentalità di quell'epoca, si dimostrò un fondamento sicuro? È interessante osservare come il mondo delle norme e dell'essere venisse con ciò ad occupare un posto centrale nella sua ricerca. Per di più, Socrate si occupò del problema relativo ai diversi giudizi che gli uomini danno di fatti uguali con una intensità non minore di quella dedicata alla realtà stessa. Già a questo punto della storia del pensiero, diviene evidente che, in alcuni periodi, i problemi del pensare non possono venire risolti mediante il ricorso alla realtà, ma piuttosto con lo studio delle differenze che intervengono tra le diverse opinioni.

Oltre a questi fattori sociali, che spiegano l'unità primitiva e la successiva molteplicità delle forme prevalenti del pen-

siero, un altro elemento dovrebbe essere tenuto presente. In ogni società esistono dei gruppi, il cui compito specifico è di fornire ad essa una determinata concezione del mondo. Noi denominiamo questi gruppi «l'intelligentsia». Più una società è stabile, più è probabile che questo gruppo acquisti un suo stato ben definito o la posizione di una casta. Così i maghi, i Brahmini, il clero medievale debbono essere considerati come altrettanti gruppi intellettuali, ciascuno dei quali esercita un controllo monopolistico sull'elaborazione della *Weltanschauung* corrispondente alla società in cui operava, e sulla reinterpretazione o composizione delle differenze esistenti nelle primitive visioni del mondo delle altre classi. Il sermone, la confessione, la lezione costituiscono, in questo senso, gli strumenti, mercé i quali si rende possibile una riconciliazione delle diverse concezioni del mondo ai livelli meno sofisticati dello sviluppo sociale.

Questo strato intellettuale, organizzato come una casta e avente il monopolio della preghiera, dell'insegnamento e dell'interpretazione del mondo, è condizionato dalla presenza di due fattori sociali. Più esso s'avvia a diventare l'esponente di una collettività organizzata (ad esempio, la Chiesa), più il suo pensiero tende verso lo «scolasticismo». Esso deve cioè fornire una compattezza dogmatica alle forme del pensiero che prima erano valide soltanto per una setta e giustificare così l'ontologia e la epistemologia che vi sono implicate. La necessità di presentare un fronte unito di fronte agli estranei affretta questo passaggio. Lo stesso risultato diviene possibile quando la concentrazione del potere in una struttura sociale s'affermi in modo talmente pronunciato, che si può imporre ai membri della propria casta una uniformità di pensiero e d'esperienza con più facilità che per il passato.

La seconda caratteristica di questo tipo «monopolistico» di pensiero è la sua relativa lontananza dai conflitti quotidiani: in questo senso, esso è «scolastico», cioè accademico e senza vita. Questo tipo di pensiero non nasce dall'impegno verso i concreti problemi dell'esistenza o dell'esperimento e dall'errore, dai tentativi di controllare la natura o la società, ma piuttosto dalla sua esigenza di sistematicità, che sempre ricollega i fatti emergenti nella sfera religiosa e nelle altre sfere dello spirito a determinati principi tradizionali e razionalmente incontrollati. I contrasti che nascono in queste discussioni non coin-

volgono il conflitto tra le varie forme d'esperienza, e, tanto meno, quello tra le forze presenti nella stessa struttura sociale, che si sono un tempo identificate con le diverse possibili interpretazioni della «verità» tradizionale. Il contenuto dogmatico delle premesse, da cui questi gruppi procedono e che un tale pensiero cerca in diverse maniere di convalidare, si dimostra in grande parte qualcosa di ingiustificato, se giudicato con i criteri dell'evidenza oggettiva. Esso è completamente arbitrario, finché si sostiene sulla setta che riesce a far sue le tradizioni dell'intera casta sacerdotale della Chiesa.

Da un punto di vista sociologico, il fatto decisivo dell'epoca moderna, rispetto all'età medievale, sta nel fatto che questo monopolio dell'interpretazione ecclesiastica del mondo tenuto dalla casta sacerdotale si è spezzato. Al posto di un gruppo di intellettuali, chiuso e rigidamente organizzato, è nata una libera intelligentsia. La principale caratteristica di quest'ultima è di venire reclutata da strati e posizioni sociali sempre diversi e di non dipendere più, nelle proprie espressioni, da alcuna organizzazione di casta. Per questa loro assenza di organizzazione sociale, gli intellettuali hanno fatto sì che tali modi di pensiero e d'esperienza siano divulgati ed entrino in competizione l'un l'altro.

Quando inoltre si considera che con la rinuncia dei privilegi monopolistici da parte di una casta, la libera competizione cominciò a dominare le forme dell'attività intellettuale, si capisce perché, nella misura in cui erano coinvolti nella lotta, gli intellettuali adottassero, in maniera sempre più pronunciata, le più diverse forme di pensiero e d'esperienza presenti nella società e le impiegassero uno contro l'altro. Essi agivano così, dovendo competere per acquistare il favore di un pubblico che, diversamente da quello del clero, non era più accessibile loro senza profondere determinate energie. La lotta per ottenere il consenso dei vari gruppi s'accrebbe, in quanto i pensieri e le esperienze di ognuno venivano ad acquistare un valore ed un'espressione pubblica sempre crescente.

In questo processo, l'illusione degli intellettuali sull'unità fondamentale del pensare viene a scomparire. Adesso l'intellettuale non è più, come prima, un membro di una casta o di un ordine, né le idee della casta valgono più per lui in assoluto. Proprio in questo sviluppo, di per sé relativamente

semplice, possiamo trovare la spiegazione del fatto che la essenziale problematicità del pensiero moderno non nasce se non con la rovina del monopolio culturale del clero. Con la liberazione degli intellettuali dalla rigorosa organizzazione della Chiesa, altre interpretazioni del mondo furono riconosciute legittime.

La fine del dispotismo intellettuale della Chiesa produsse una fioritura culturale di ricchezza mai vista. Ma, al tempo stesso, noi dobbiamo attribuire alla rottura dell'organizzazione chiesastica il fatto che la fiducia nell'unità e nella natura eterna del pensiero, mantenutasi dall'antichità classica, tornò a spezzarsi. Le origini della profonda incertezza che regna ai giorni nostri risalgono a questo periodo, anche se, nei tempi recenti, si sono aggiunte altre cause di ben diversa natura. Da questa profonda inquietudine emersero per la prima volta quelle forme fondamentalmente nuove del pensiero e della ricerca, di carattere epistemologico, psicologico e sociologico, senza le quali non potremmo ancora avviare il nostro problema. Per tale ragione cercheremo nel prossimo capitolo di mostrare, almeno nelle sue linee essenziali, come le molteplici forme d'indagine di cui disponiamo siano nate da questa complessiva situazione della società[3].

3. *L'origine della moderna concezione epistemologica, psicologica e sociologia*

L'epistemologia fu il primo risultato filosoficamente significativo che seguì la rottura di quell'unitaria concezione del mondo che aveva preceduto l'età moderna. In questo caso, come già nell'antichità, essa rappresentò una prima riflessione sullo stato di incertezza emerso con quei pensatori che, ricercando i veri fondamenti del pensiero, erano venuti scoprendo non solo l'esistenza di molteplici concezioni del mondo, ma anche la presenza di più strutture ontologiche. L'epistemolo-

[3] Sulla natura del pensiero monopolistico, cfr. K. Mannheim, *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*. Relazione tenuta al VI Congresso della Società sociologica tedesca (*Schriften der deutschen Gesellschaft fur Soziologie*, vol. VI, Tübingen, 1929).

gia cercò di eliminare codesta incertezza, muovendo non già da una teoria della realtà dogmaticamente concepita o dall'ordine del mondo che era stato giustificato da un sapere trascendente, ma dall'analisi del soggetto conoscente.

Tutta la riflessione epistemologica si orienta sulla polarità di oggetto e soggetto[4]. O essa parte dal mondo degli oggetti, che, in un modo o in un altro, si presuppone familiare a ciascuno, e su tale base spiega la posizione del soggetto nel mondo, deducendo da ciò le sue capacità conoscitive; o invece assume il soggetto come un dato immediato e cerca di trarre da esso la possibilità di una conoscenza valida. Nei periodi in cui la concezione oggettivistica del mondo reale rimane più o meno inalterata e prevale una considerazione non contraddittoria del mondo, s'afferma la tendenza a fondare la realtà del soggetto conoscente e le sue possibilità intellettive su fattori obiettivi. Così nel Medioevo, quando non soltanto si credeva in un ordine coerente della realtà ma si riteneva di sapere quale fosse il «valore esistenziale» da attribuire ad ogni cosa, il valore dell'uomo e del pensiero si fondava essenzialmente sul mondo oggettivo e in questo trovava la propria giustificazione. Ma dopo la crisi che abbiamo descritta, la concezione dell'ordine reale, che era stata garantita dal dominio della Chiesa, divenne problematica e non rimase altra alternativa che prendere la strada opposta, assumere il soggetto come punto di partenza, determinare il valore e la natura dei suoi processi cognitivi e cercare infine di trovare in esso un punto di riferimento per l'interpretazione del mondo oggettivo.

Sebbene i precursori di questa tendenza si debbano ricercare già nel pensiero medievale, essa emerse completamente per la prima volta nella corrente razionalistica della filosofia francese e tedesca, da Descartes a Leibniz e Kant, e in quella inglese, orientata in un senso più psicologico, di Hobbes, Locke, Berkeley e Hume. Tale era anzitutto il significato dell'esperienza di Descartes, della lotta esemplare con la quale egli rimise in discussione tutte le teorie tradizionali per giun-

[4] Cfr. K. Mannheim, *Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*, Erganzungsband der Kant-Studien, n. 57, Berlin, 1922 (trad. it. *L'analisi strutturale dell'epistemologia*, Milano, Silva, 1967).

gere infine all'indiscutibile *cogito ergo sum*. Questo era infatti il solo punto fermo, da cui procedere alla fondazione di una nuova concezione del mondo.

Tutti questi tentativi celano il presupposto, più o meno esplicito, che il soggetto sia maggiormente accessibile dell'oggetto, il quale è diventato troppo ambiguo per le molte e contrastanti interpretazioni cui è stato sottoposto. Per questa ragione, noi dobbiamo, ogni qualvolta è possibile, ricostruire empiricamente la nascita del pensiero nel soggetto, più da vicino al nostro controllo. Nella preferenza accordata alle osservazioni empiriche e ai criteri genetici, che un poco alla volta divennero prevalenti, si esprimeva chiaramente la volontà di distruggere ogni principio autoritario. Essa rappresenta una tendenza centrifuga, in opposizione alla Chiesa che riteneva di essere l'interprete ufficiale di tutta la realtà. Solo ciò che io posso controllare nelle mie percezioni ed è convalidato dalla mia attività esperimentatrice, solo ciò che io stesso sono in grado di produrre o pensare come realizzabile presenta una sua validità.

Di conseguenza, veniva a profilarsi, in luogo della tradizionale storia ecclesiastica della creazione, una concezione del divenire, le cui varie determinazioni sono sottoposte al controllo intellettuale. Questo modello concettuale, in base al quale l'idea del mondo era fatta risalire all'atto della conoscenza, condusse alla soluzione del problema epistemologico. Si cominciò a sperare di potere determinare, con l'analisi delle origini della rappresentazione, il ruolo e l'importanza del soggetto nel processo conoscitivo e il valore del sapere umano in generale.

Rimaneva peraltro vero che tali tentativi di penetrare nel soggetto erano un ripiego in mancanza di meglio. Una completa soluzione del problema sarebbe stata possibile, solamente se una mente extraumana ed infallibile fosse venuta a giudicare del valore del nostro pensiero. Ma proprio questo metodo era fallito nel passato; con la critica delle precedenti teorie, diveniva infatti sempre più chiaro che proprio quei filosofi, nei quali era maggiore lo sforzo di pervenire ad una verità assoluta, correvano il rischio di cadere in una specie di auto-inganno. Fu così che il metodo empirico, sino allora dimostratosi il più conveniente nelle scienze naturali, fu preferito agli altri.

Quando poi si elaborarono le scienze filologiche e storiche, sorse la possibilità, per l'analisi del pensiero, di intendere le diverse concezioni del mondo e di comprendere questa ricchezza di prospettive religiose e filosofiche sulla base del loro sviluppo genetico. Allora il pensiero venne ad essere esaminato nei diversi momenti del suo procedere e nelle situazioni storiche le più differenti. Divenne evidente che molte più cose potevano essere dette intorno all'influenza esercitata dal soggetto sulla propria concezione del mondo, quando si fosse fatto uso della psicologia animale, della psicologia dell'età evolutiva, di quella del linguaggio e dei popoli primitivi, e ancora della psicologia della storia della cultura, invece che limitarsi all'analisi meramente speculativa dell'attività di un soggetto trascendente.

Il riferimento epistemologico al soggetto rendeva così possibile la nascita di una psicologia sempre più precisa; essa comprendeva un'analisi psicologica del pensiero che, come abbiamo indicato sopra, intervenne nei numerosi settori delle discipline specialistiche. Quanto più esatta divenne questa psicologia e più esteso il fine dell'osservazione empirica, tanto più si dovette riconoscere, contrariamente alle precedenti convinzioni, che il solo soggetto non era, in nessun modo, il punto di partenza adatto per una nuova concezione del mondo. Resta pur vero, in un certo senso, che l'esperienza interiore è più immediata di quella esterna, e che il legame interno di tali esperienze può essere appreso con maggiore sicurezza se, tra l'altro, si è capaci di giungere ad una comprensione simpatetica dei motivi che producono certe azioni. Tuttavia, apparve non meno chiaro che difficilmente si sarebbero potuti evitare i rischi impliciti ad una ontologia. La psiche, infatti, con tutte le sue «esperienze» immediatamente percepibile, costituisce un tratto della realtà. E la conoscenza di codeste esperienze presuppone una teoria della realtà, un'ontologia. Orbene, come l'ontologia era diventata sommamente ambigua per quanto concerneva il mondo esterno, così essa appariva non meno confusa a proposito della realtà psichica.

Il tipo di psicologia che congiunse il Medioevo con i tempi moderni, e che derivava i propri contenuti dalla esperienza interiore dell'uomo di fede, continua ad operare con schemi, il cui contenuto testimonia chiaramente la permanen-

za di una concezione religiosa dell'anima. Noi ci riferiamo in questo caso alla psicologia, com'essa è nata dalla lotta interiore del soggetto impegnato in una scelta tra il bene e il male. Una tale psicologia si sviluppò nei conflitti di coscienza e nello scetticismo di uomini come Pascal e Montaigne fino a Kierkegaard. Qui troviamo ancora, pieni di significato, certi concetti indicativi di natura ontologica come quelli di disperazione, peccato, salvezza e solitudine che derivano dall'esperienza una certa ricchezza; ogni atto di vita, che sia dall'inizio volto ad un fine religioso, non esclude infatti una sua precisa concretezza. Nondimeno codeste esperienze divennero, con il passare del tempo, sempre più rarefatte, formali e povere di contenuto, a misura che, nel mondo esteriore, il loro primitivo schema di riferimento, la loro ontologia religiosa, veniva a mancare.

Una società, dove i diversi gruppi non concordavano più sul significato di Dio, della Vita e dell'Uomo, sarà perciò del pari incapace a decidere unanimemente su ciò che si deve intendere per peccato, disperazione, salvezza e solitudine. Il ricorso al soggetto non forniva, in questo senso, alcuna reale garanzia. Solo colui che s'immerge nella propria interiorità in modo tale da non distruggere alcun elemento del significato e del valore della persona è in grado di dare risposta ai problemi in questione. Pur tuttavia, a seguito di questa radicale formalizzazione, la introspezione psicologica assunse nuove forme. L'osservazione introspettiva si trovò a seguire lo stesso processo che caratterizzava l'esperienza e la conoscenza degli oggetti del mondo esterno. Le analisi di taluni contenuti qualitativamente ricchi (come, per esempio, il peccato, la disperazione, l'amore cristiano) furono rimpiazzate da entità formalizzate come il senso dell'angoscia, la percezione di un dissidio interiore, la coscienza dell'isolamento, e la «libido». In altri termini, si cercò di applicare gli schemi interpretativi derivati dalla meccanica all'esperienza interna dell'uomo. Lo scopo non era tanto di comprendere, nel modo più preciso possibile, la ricchezza dei costumi presenti nelle esperienze individuali e il fine essenziale verso cui essi tendevano; lo scopo era bensì di escludere, dove si poteva, ogni elemento originale e diverso dal contenuto dell'esperienza, onde avvicinare la concezione degli eventi psichici al semplice schema della meccanica (posizione, movimento, causa, effetto). Il

problema non è più quello di sapere come la persona divenga consapevole di sé in relazione a certe norme e idealità e come, di fronte a tali principi, acquistino significato le sue azioni e le sue rinunce, ma piuttosto in che modo una situazione esterna possa, secondo un grado accessibile di probabilità, determinare meccanicamente una reazione interna. La categoria della causalità esteriore fu sempre più adoperata, in accordo con l'idea di una regolare successione di due eventi formalmente semplificati, come viene illustrato nello schema: «La paura insorge quando avviene qualcosa d'insolito», in cui appunto si trascura deliberatamente il fatto che ogni tipo di paura cambia in relazione al contenuto (il timore che deriva da uno stato d'incertezza e quello che si prova dinanzi ad un animale) e che anche il fattore insolito varia a seconda del contesto che noi riteniamo normale. Senonché, era proprio la generalizzazione delle note comuni presenti in questi fenomeni qualitativamente differenziati, che s'intendeva raggiungere.

In altri casi, la categoria di funzione era impiegata in modo che i singoli fenomeni venissero osservati dal punto di vista del loro ruolo nell'intero meccanismo psichico; così i conflitti mentali, una volta interpretati come il risultato fondamentale di due tendenze contraddittorie e dissociate nella vita psichica, starebbero a rappresentare la disorganizzazione del soggetto. La loro funzione è di spingere l'individuo a riordinare il suo processo di adattamento e a raggiungere un nuovo equilibrio.

Sarebbe davvero reazionario, se si tiene presente lo sviluppo positivo della scienza, negare il valore conoscitivo di procedure semplificatrici come quelle indicate: esse rendono facile il controllo e sono applicabili, con un alto indice di probabilità, ad una grande massa di fenomeni. La positività di codeste scienze formali, operanti con i concetti di causa e funzione, è ancor lungi dall'essere esaurita e costituirebbe un grave errore impedire il loro sviluppo. Ma una cosa è mettere alla prova un fruttuoso indirizzo di indagine e un'altra ritenerlo l'unico possibile, ai fini di una considerazione scientifica della realtà. Oggi appare infatti chiaro che la ricerca di tipo formale non esaurisce ciò che possiamo apprendere del mondo e, in particolare, della vita psichica degli esseri umani.

I significati che, in questa procedura, venivano scartati, nell'interesse della semplificazione scientifica e per poter giungere a delle entità puramente generali e facilmente definibili, non sono recuperati dal maggior rigore formale, che si riesce ad ottenere con la scoperta di nuove correlazioni e funzioni. Può si essere necessario, per un più preciso rilievo della successione formale delle esperienze, mettere da parte i concreti contenuti dell'esistenza e i valori. Sarebbe nondimeno una prova di feticismo scientifico ritenere che una tale purificazione metodologica sostituisca di fatto l'originale ricchezza dell'esperienza. Ancora più erroneo è credere che l'estrapolazione scientifica e il rilievo astratto di un aspetto della realtà riescano per la sola ragione ch'esso è stato pensato in questa forma, ad arricchire la nostra primitiva esperienza vitale.

Pur possedendo molte notizie sulle condizioni oggettive onde nascono i conflitti, noi non sappiamo ancora nulla sull'interiorità degli uomini, né sul modo in cui essi, quando i loro valori sono scossi, cercano di recuperare le posizioni che hanno perduto. Come la più esatta determinazione della causa e della funzione non riesce a spiegare chi e che cosa concretamente io sia, o in che consista propriamente la realtà dell'uomo, così non può emergere daessa quella interpretazione di sé e del mondo che sarebbe richiesta anche dalla più semplice azione fondata su di una scelta.

La teoria meccanicistica e funzionalistica ha, ripetiamo, molti meriti come corrente dell'indagine psicologica. Tale teoria è tuttavia in errore quando sitrasferisce nell'intero contesto dell'esperienza vitale, poichéessa non dice nulla su quanto concerne lo scopo essenziale della condotta, né è in grado di interpretare i fattori del comportamento in relazione al suo vero fine. L'interpretazione meccanicistica è di aiuto solo quando il fine e il valore provengono da un'altra fonte e i «mezzi» soltanto debbono essere presi in esame. La più importante funzione del pensiero nella vita consiste, tuttavia, nel fornire una guida alla condotta, allorché dobbiamo prendere delle decisioni. Ogni scelta effettiva (quale la valutazione di altre persone o di come dovrebbe venire organizzata la società) implica un giudizio sul bene e il male, sul significato della vita e della coscienza.

A questo punto, noi c'imbattiamo in un paradosso: code-

sta estrapolazione degli elementi formalizzati, ottenuta con il ricorso alla meccanica e alla teoria della funzione, nacque infatti in origine per aiutare gli uomini a raggiungere i loro fini pratici con più facilità. Il mondo della realtà e dello spirito veniva esaminato da un punto di vista meccanicistico e funzionale per giungere, attraverso un'analisi comparata, a determinare gli ultimi elementi costitutivi e quindi a raggrupparli in vista di un preciso scopo pratico. Quando s'impiegò per la prima volta il procedimento analitico, l'attività dell'uomo aveva ancora uno scopo finale (spesso costituito da ciò che restava di un mondo passato, religiosamente interpretato). Gli uomini cercavano cioè di conoscere il mondo per conformarlo a questo ultimo fine; la società era indagata per giungere ad una forma di vita sociale più confacente a Dio; gli individui si occupavano dell'anima per garantirsi la strada della salvezza. Ma quanto più si procedette nell'analisi, tanto più il fine venne sparendo dal terreno dell'indagine, così che oggi un ricercatore potrebbe dire con il Nietzsche: «Io ho dimenticato perché mai ho cominciato ad essere» (*Ich habe meine Grunde vergessen*). Se si esaminano i fini che oggi si propone l'analisi scientifica, il problema non si pone in relazione all'anima o alla natura o alla società; noi ci limitiamo, al massimo, a postulare una condizione del tutto formale, tecnica o psichica o sociale, che dovrebbe rappresentare un determinato *optimum*[5]. Questo fine appare solamente in certi casi: quando, per esempio, si chiede allo psicoanalista, trascurando tutte le sue complicate osservazioni ed ipotesi, per quali scopi egli cura il paziente. Molte volte egli non fornisce altra risposta che quella del migliore adattamento possibile. Ma che sia poi questo *optimum* egli non sa comunque dire

[5] Ciò può spiegare la profonda verità del fatto che i primi ministri siano, negli stati parlamentari, scelti non già dai ruoli del personale amministrativo, ma piuttosto fra i *leaders* politici. Il burocrate dell'amministrazione, come ogni specialista ed esperto, tende a perdere di vista l'unità complessiva della sua azione e lo scopo finale. In questo caso, si ritiene che chi personifica l'integrazione già avvenuta delle istanze collettive nella vita pubblica, ovvero il *leader* politico, possa disporre dei mezzi necessari per un'attività del genere e li sappia fondere in un modo più organico che non l'esperto dell'amministrazione, il quale è stato, per ciò che concerne la politica, deliberatamente neutralizzato.

sulla base della sua sola scienza, poiché ogni finalità è stata eliminata da essa sin dal principio.

Si rivela così un altro aspetto del problema. Senza un principio di valutazione, senza la purché minima coscienza di un fine non possiamo fare nulla nella sfera della vita sociale o psichica. Noi sappiamo, inoltre, che anche quando si assume un punto di vista puramente causale e funzionale, solo più tardi ci s'avvede del senso implicito nell'ontologia da cui esso procedeva. Esso prendeva partito contro l'atomizzazione dell'esperienza in tante osservazioni isolate. Esprimendoci nei termini della *Gestalttheorie*, diremo che tale ontologia permetteva di integrare i singoli elementi della condotta e di vedere in un contesto unitario quegli elementi che altrimenti sarebbero rimasti separati.

Anche se tutto il significato della concezione magico-religiosa del mondo può dirsi «falso», esso serviva ancora – se osservato da un punto di vista puramente funzionale – a integrare i diversi frammenti dell'esperienza interiore o psicologica e di quella esterna od oggettiva, e accordarli ad un certo tipo di condotta. Più chiaramente ancora, i significati che diamo della realtà, quale che sia la fonte da cui derivano, veri o falsi che siano, hanno una determinata funzione psicosociologica, e precisamente quella di fissare l'attenzione degli individui, che intendono agire assieme, su di un certo «giudizio della realtà». Una situazione può dirsi tale quando è definita allo stesso modo dai membri del gruppo. Il fatto che un gruppo chiami gli altri eretici e combatta contro di essi può essere in se stesso vero o falso, ma è solo per mezzo di questa definizione che la lotta viene a rappresentare una situazione della società. Può essere vero o falso che un gruppo lotti soltanto per creare una società di tipo fascista o comunista, ma è solo in virtù di un tale fine che una situazione acquista un senso intelligibile e la totalità degli avvenimenti si articola in un processo. La giustapposizione *ex post facto* degli elementi, svuotati che siano del loro contenuto reale, non dice nulla sull'unità del comportamento. Le esperienze più interiori non possono venire comprese, se non sono riportate al loro vero significato: questo è, infatti, il risultato negativo, cui conduce l'esclusione dalla teoria psicologica di ogni elemento qualitativo o dotato di senso.

Da un punto di vista funzionale, l'origine e la formazione

delle nostre idee, vere o false che siano, hanno un posto importantissimo: tale processo porta infatti a vedere gli avvenimenti nel modo che è peculiare ad un certo gruppo. Noi apparteniamo ad un gruppo non soltanto perché siamo nati da esso o asseriamo di appartenervi, né perché dobbiamo ad esso fedeltà e obbedienza, ma anzitutto perché vediamo il mondo e certe cose del mondo alla sua stessa maniera (ovvero nei termini che sono caratteristici del gruppo in questione). In ogni concezione, in ogni significato è contenuta la cristallizzazione delle esperienze di un determinato gruppo. Quando un tale dice «regno», usa questo termine attribuendogli il significato che è proprio del gruppo a cui appartiene. Ad esso non partecipa invece chi ritiene il regno soltanto una organizzazione, ad esempio l'organizzazione amministrativa che è implicita nel sistema delle poste. Nelle diverse concezioni, tuttavia, non giungono soltanto a fissarsi gli atteggiamenti individuali corrispondenti ad un certo gruppo di un determinato tipo: gli stessi processi, onde veniamo in possesso di certi significati e i modi con cui interpretiamo la realtà, agiscono come elemento di stabilità sulle possibilità di conoscere la realtà in vista del fine pratico che ci dirige.

Il mondo esterno e l'esperienza interiore appaiono in costante movimento. I verbi sono nei riguardi di questa situazione dei simboli più adeguati che non i nomi. Il fatto che noi diamo dei nomi alle cose in via di sviluppo implica inevitabilmente una certa stabilizzazione che si predispone lungo le linee dell'attività collettiva. Il formarsi dei concetti sottolinea e rende stabile quell'aspetto della realtà che è rilevante per la pratica, mentre tiene nascosto, nell'interesse dell'azione di gruppo, il processo di continua trasformazione che è alla base dell'intera realtà. Essa esclude ogni altra organizzazione dei dati tendenti in direzioni diverse. Un concetto rappresenta così una specie di *tabù* contro altri possibili significati, una semplificazione e unificazione dei molteplici elementi della vita ai fini dell'azione.

Non è improbabile che la considerazione formale e funzionale della realtà si sia affermata nel nostro tempo con la decadenza, dopo la fine del monopolio culturale esercitato dalla Chiesa, dei *tabù* prima dominanti ed esclusivi. In tali circostanze, si offrì ai gruppi di opposizione l'opportunità di mostrare i contrastanti significati che corrispondevano alle

particolari concezioni del mondo. Ciò che per uno era un re, per un altro era un tiranno. S'è già notato, tuttavia, come la permanenza in una società di troppe e contrastanti fonti d'interpretazione, conduca infine alla dissoluzione di ogni sistema gnoseologico. In una tale società, così divisa nella sua interna disposizione conoscitiva, il consenso può essere stabilito solo in rapporto agli elementi formalizzati della realtà (come ad esempio nella definizione del monarca, secondo cui «Il monarca è colui che possiede legalmente, dinanzi alla maggioranza di un paese, il diritto di esercitare il potere assoluto»). In questa e simili definizioni ogni elemento effettivo, ogni valutazione sulle ragioni dell'attuale impossibilità di un consenso, vengono ad essere reinterpretati in termini funzionali.

Tornando allora alla discussione sulle origini della moderna psicologia, ci sembra chiaro come la difficoltà iniziale, che doveva essere risolta con il ricorso al soggetto, non sia stata per nulla superata. È vero che molto di ciò che è nuovo fu scoperto dai recenti metodi empirici. Essi ci consentirono di far luce sulla genesi psicologica di molti fenomeni spirituali, ma i risultati che fornirono stornarono la nostra attenzione dal problema fondamentale relativo all'esistenza della coscienza nella realtà. Con la funzionalizzazione e meccanizzazione dei fenomeni psichici si perdette anzitutto l'unità della coscienza e, insieme, quella della persona. Una psicologia senza un'anima non può prendere il posto di un'ontologia. Una tale psicologia nasceva dal fatto che gli uomini intendevano estromettere dalle proprie categorie di pensiero ogni elemento di carattere valutativo, ogni traccia del senso comune. Ciò che può essere valido per una disciplina specializzata come ipotesi di ricerca, può, tuttavia, riuscir fatale al comportamento degli esseri umani. L'incertezza che nasce a proposito dell'utilità della psicologia nella vita pratica si rende evidente, ogni qualvolta il pedagogo o il capo politico si volge ad essa per averne una guida. L'impressione che costoro ricevono in tali occasioni è che la psicologia dimora in un altro mondo e che essa s'occupa di cittadini viventi in una società diversa dalla nostra. Questa forma d'esperienza tende, per la divisione del lavoro estremamente specializzata, a smarrire una direzione precisa, e si fonda su categorie con cui non si viene a capo neppure del più semplice processo vitale. Che codesta

psicologia riveli una costituzionale incapacità di trattare i problemi della coscienza è confermato dal fatto ch'essa non offre alcun appoggio agli uomini nella loro vita quotidiana.

Due tendenze fondamentalmente diverse caratterizzano così la moderna psicologia. Esse si affermano quando l'unità concettuale del mondo medievale entra in crisi. La prima di queste consiste nel penetrare in ogni significato e studiarne la formazione nel soggetto (il punto di vista genetico). La seconda tendenza cerca di costituire una specie di meccanica degli elementi dell'esperienza psichica, dopo averli formalizzati e svuotati di contenuto (la cosiddetta psicologia meccanicistica). Il modello meccanicistico non rimane così confinato, come si supponeva in origine, al mondo degli oggetti rispetto ai quali esso rappresenta un tipo di conoscenza generalizzante. Da questo punto di vista, un tale indirizzo non mira a comprendere con esattezza le caratteristiche qualitative o la peculiarità di certe costellazioni, ma piuttosto a determinare le più evidenti uniformità degli elementi formalmente semplificati. Abbiamo già trattato diffusamente di questo metodo e mostrato come esso, malgrado i risultati concreti che gli dobbiamo, abbia contribuito non poco, per quanto riguarda l'orientamento della vita e della condotta, alla generale insicurezza dell'uomo moderno. L'uomo che agisce deve sapere chi egli sia, e l'ontologia della vita psichica adempie ad una certa funzione nella pratica. Nella misura in cui la psicologia meccanicistica e il suo equivalente nella vita reale, vogliamo dire l'impulso sociale verso una meccanizzazione integrale, negarono tali valori ontologici, essi distrussero un importante elemento nell'orientamento quotidiano degli uomini.

Vorremmo tornare adesso al procedimento genetico. A questo proposito, si deve subito rilevare che tale indirizzo psicologico ha contribuito in molteplici guise ad una più profonda conoscenza della vita nel senso sopra indicato. Gli esponenti dogmatici della filosofia e della logica classica sono soliti affermare che la genesi di una idea non dice nulla sulla sua validità e il suo significato. Essi si richiamano sempre all'esempio piuttosto trito, secondo il quale, ad esempio, ogni nostra conoscenza della vita di Pitagora e dei suoi interni contrasti è di piccolo valore ai fini di una precisa determinazione del pensiero pitagorico. Io non credo, tuttavia, che ciò debba valere per tutte le operazioni intellettuali. Io penso,

invece, che, sempre restando sul piano dell'interpretazione rigorosa, noi siamo di gran lunga arricchiti, quando cerchiamo di comprendere la sentenza biblica «Gli ultimi saranno i primi», come l'espressione di una rivolta delle classi oppresse. Io ritengo che capiremo assai di più se, come Nietzsche ed altri hanno in vario modo indicato, diverremo consapevoli del senso di risentimento che sta al fondo dei giudizi morali. Ad esempio, fu il risentimento che, nel caso del Cristianesimo, dette agli strati più umili della società il coraggio di emanciparsi, almeno psicologicamente, dal dominio di un ingiusto sistema di valori e di opporre ad esso una nuova morale. Con questo, non intendiamo qui sollevare la questione se lo scopo che si propone questa analisi psicologico-genetica della funzione del risentimento nella creazione di valori possa poi decidere chi fosse nel giusto, i Cristiani o le classi dominanti romane. In ogni caso, noi siamo condotti, attraverso quest'analisi, ad intendere più da vicino il significato della proposizione in questione. Non è affatto irrilevante, ai fini di una sua comprensione, sapere che una tale frase non fu pronunciata da una persona indeterminata e non si rivolgeva agli uomini in generale, ma piuttosto costituiva un autentico appello solo per coloro che, come i Cristiani, erano in certo modo oppressi e insieme desiderosi di liberarsi dalle ingiustizie prevalenti. L'interrelazione esistente tra la genesi psicologica, le cause che conducono al formarsi dell'idea e l'idea in se stessa è, nel caso appena citato, diversa da quella presente nelle proposizioni pitagoriche. Gli esempi addotti dai logici possono, in talune circostanze, far perdere di vista le grandi diversità esistenti tra un determinato significato ed un altro, nonché indurre a delle generalizzazioni che trascurano i rapporti veramente essenziali.

La ricerca psicogenetica può così contribuire, in molti casi, ad una più profonda comprensione, specie quando non ci dobbiamo occupare di relazioni astratte e formali, ma di significati, che possiamo avvicinare in un modo simpatetico, o di certi essenziali tratti del comportamento, che possono venire interpretati in rapporto ad un determinato tipo d'esperienza. Così, tanto per fare un esempio, quando io so com'era un uomo da bambino, quali conflitti dovette sostenere e quando e come li risolse, io conosco di lui molto di più che se non fossi informato di certi tratti della sua vita este-

riore. Io conosco cioè la matrice originaria, alla cui luce ogni particolare della sua esperienza dovrà essere interpretato[6]. È un grande risultato del metodo psicogenetico l'avere distrutto la precedente concezione meccanicistica che considerava le norme e i valori spirituali alla stregua di cose materiali. Quando si è trovato dinanzi ad un testo sacro, il metodo genetico ha sostituito l'obbedienza passiva e formale alla regola con la concreta intelligenza del processo da cui nascono le norme e i valori, e con il quale essi debbono mantenersi in costante contatto per poter sempre venire reinterpretati e controllati. La vita di un fenomeno psichico è infatti il fenomeno stesso: il significato della storia e della vita è racchiuso nel loro divenire e nel loro fluire. Tali idee furono per la prima volta descritte dai Romantici e da Hegel, ma da allora hanno dovuto essere riscoperte parecchie volte.

C'era nondimeno un duplice limite in questo concetto della genesi psicologica, come esso venne gradualmente sviluppandosi e penetrando nelle scienze dello spirito (quali la storia delle religioni, la storia letteraria, la storia dell'arte, etc.): e questo limite minacciò di tramutarsi in una conclusiva restrizione del valore di tale ricerca.

Il limite più importante del procedimento psicogenetico dipende dal fatto che ogni significato deve essere compreso alla luce della sua nascita e in relazione all'originaria esperienza che ne rappresenta lo sfondo. Una dannosa restrizione consegue a tale rilievo e, cioè, che codesta ricerca ha valore solo in una dimensione individuale. Nella maggior parte dei casi, la genesi di un significato è stata indagata nel dominio individuale dell'esperienza più che in quello collettivo. Così, ad esempio, se ci si trovava dinanzi ad un'idea (prendiamo il caso summenzionato della trasformazione di una gerarchia di valori morali, quale s'esprimeva nella frase «Gli ultimi saranno i primi») e si voleva spiegarla da un punto di vista genetico, ci si richiamava alla biografia individuale del suo autore e si cercava di comprendere l'idea in questione, esclusivamente sulla base degli eventi e dei motivi che caratterizzavano la storia

[6] Si dovrebbe notare come il punto di vista genetico insista sull'interdipendenza contro l'indirizzo meccanicistico che si occupa dell'atomizzazione degli elementi costitutivi dell'esperienza.

personale dell'autore stesso. Ora, è chiaro che moltissimo si può ottenere da un simile metodo, in quanto le esperienze che ci condizionano hanno origine e si attuano in noi stessi. Ma è altrettanto evidente che, mentre può essere sufficiente per la spiegazione genetica di un comportamento individuale, tornare al primo periodo della esistenza individuale (come è il caso della psicoanalisi che spiega gli ulteriori sviluppi del carattere procedendo dalla esperienza della prima infanzia), l'attenzione portata alla sola vita del singolo e la sua analisi non bastano più a farci comprendere un tipo di condotta sociale, quale appare la trasvalutazione dei valori che trasforma l'intero sistema di vita di una società in ogni suo aspetto. Tale rivoluzione ha le sue radici in una realtà di gruppo, dove centinaia e migliaia di persone partecipano, ciascuna a suo modo, alla distruzione della società esistente. Ognuna di queste persone prepara ed effettua questa trasvalutazione, nel senso di agire all'interno di una complessa realtà esistenziale che la condiziona. Il metodo genetico di spiegazione, pur procedendo in profondità, non può, a lungo andare, limitarsi alla storia individuale, ma deve estendersi al punto da attingere l'interdipendenza esistente tra la realtà del singolo e quella più comprensiva del gruppo. La vita individuale non è che un elemento in una serie di esperienze che s'intrecciano l'una all'altra, né il particolare motivo che spinge il singolo uomo costituisce se non una parte del più complesso ordine di condizioni, cui variamente partecipano molte persone. Fu merito della prospettiva sociologica l'aver posto in evidenza le incidenze della vita associata sulla formazione delle convinzioni individuali.

I due metodi impiegati nello studio dei fenomeni spirituali, quello epistemologico e quello psicologico, si proposero entrambi di spiegare il pensiero dalla sua comparsa nel soggetto. Ciò che conta, in questo caso, non è tanto che essi pensassero all'individuo in concreto o ad una Coscienza universale, quanto piuttosto che essi concepissero, in ambedue le soluzioni, la mente del singolo separata dal gruppo. Così, essi introdussero inconsapevolmente nei maggiori problemi della scienza e della psicologia quei falsi presupposti che la sociologia ha poi dovuto correggere. Quest'ultima, ed è il suo tratto più rilevante, ha infatti reagito all'apparente distacco dell'individuo dalla realtà del gruppo, al cui interno egli pensa e realizza le proprie esperienze.

La finzione rappresentata dall'isolamento e dall'autosufficienza del singolo sta al fondo, in molteplici forme, della epistemologia a indirizzo individualistico e della psicologia genetica. L'epistemologia poneva a sua base il soggetto, singolarmente preso, come se dall'inizio questi possedesse tutte le capacità che sono proprie degli esseri umani, la conoscenza compresa, e da solo potesse elaborare una scienza della realtà, mercé il semplice contatto con il mondo esterno. Similmente nella psicologia individualistica, il singolo passa di necessità attraverso certi stadi di sviluppo, nel corso del quale l'ambiente fisico e sociale non hanno altra funzione che liberare le capacità preformate dell'individuo. Entrambe le teorie nascono da un clima di esagerato individualismo teoretico (quale fu appunto quello del periodo romantico e liberale), che poteva affermarsi soltanto in una situazione sociale, ove il primitivo rapporto tra il gruppo e l'individuo era andato perduto. In tali circostanze, l'osservatore perdeva talmente di vista il ruolo della società nella formazione dell'individuo da far dipendere la maggior parte delle caratteristiche, che risultano possibili soltanto come prodotto della vita associata e della interazione fra i singoli, dall'originaria natura del soggetto o dal plasma germinale. (Noi attacchiamo codesta finzione non già partendo da qualche principio filosofico, ma perché essa introduce degli elementi contraddittori nella rappresentazione del processo conoscitivo ed esperienziale.)

È difatti del tutto erroneo pensare che l'individuo riesca a elaborare una concezione del mondo procedendo dai soli dati della sua esperienza. Né possiamo credere che egli confronti la propria con le idee di altri ugualmente costruite in modo affatto indipendente, e che quindi, dopo una specie di discussione, venga alla luce la vera concezione del mondo e questa sia accettata da tutti. Contro una tale tesi, è molto più legittimo scorgere nella conoscenza, sin dall'inizio, un processo cooperativo che nasce dalla vita del gruppo, dove ciascuno sviluppa il proprio sapere sullo sfondo di un fine e di un'attività comuni e superando le medesime difficoltà (anche se, beninteso, vi partecipa in modo diverso). Di conseguenza, i risultati del processo cognitivo sono già, almeno in parte, differenziati, in quanto non tutti gli aspetti del mondo entrano nella prospettiva dei membri di un gruppo, ma solo quelli che pongono al gruppo delle difficoltà e dei problemi speci-

fici. Ed anche questo mondo comune (diversamente partecipato dai gruppi estranei) appare differente ai gruppi subordinati, inseriti in una società più vasta. Esso appare diverso perché i gruppi subalterni hanno, in una società funzionalmente differenziata, una diversa esperienza della medesima realtà. Nel controllo consapevole dei problemi esistenziali, ognuno assolve ad una funzione specifica in accordo con i diversi interessi. La concezione individualistica della conoscenza è erronea: essa ci fornisce una rappresentazione del sapere collettivo equivalente a quanto avverrebbe se in una fabbrica, altamente specializzata per quanto riguarda la tecnica, il tipo di lavoro e la produttività, ciascuno dei 2.000 lavoratori che la compongono lavorasse separatamente, eseguisse le medesime operazioni e portasse a termine il proprio lavoro da solo. In realtà, come sappiamo, i lavoratori non fanno la stessa cosa in un modo sincrono, ma piuttosto, attraverso una divisione di funzioni, cooperano collettivamente alla produzione totale.

Chiediamoci un momento quali siano le lacune presenti in questa vecchia interpretazione individualistica di un processo produttivo.

In primo luogo, la struttura che, attraverso una reale divisione dei compiti, determina il carattere del lavoro di ogni individuo (dal presidente del comitato direttoriale all'ultimo apprendista) e che integra in maniera razionale l'opera di ciascuno, è semplicemente ignorata. Tale mancato riconoscimento del carattere sociale della conoscenza e dell'esperienza non fu dovuto, come molti credono, allo scarso conto che si faceva del ruolo tenuto dalla «massa» in confronto a quello del grand'uomo. Ciò si deve piuttosto cercare nel fatto che l'originario nesso sociale, in cui ogni particolare esperienza si sviluppa non era mai stato analizzato e riconosciuto come tale[7].

[7] Nulla è più futile che considerare il contrasto tra punto di vista individualistico e sociologico come identico a quello esistente tra la «grande personalità» e la «massa». La ricerca sociologica non esclude affatto il rilievo che la grande personalità ha nel processo sociale. La vera distinzione sta piuttosto in questo: il punto di vista individualistico è, in molti casi, incapace di vedere l'importanza delle varie forme della vita sociale per lo sviluppo delle capacità individuali, mentre quello sociologico cerca, sin dall'inizio, di interpretare l'intera attività dell'individuo nel contesto della realtà del gruppo.

Questa primitiva interdipendenza degli elementi del processo vitale, che è analogo ma non identico alla divisione del lavoro, si presenta diversamente in una società agricola e nel mondo cittadino. In quest'ultimo, anzi, i diversi gruppi che partecipano alla vita della città hanno sempre differenziati problemi e pervengono alla loro soluzione nei modi più diversi, anche in relazione allo stesso oggetto. Solo quando si introduce nell'analisi genetica il principio, secondo cui un gruppo di 2.000 persone non percepisce la medesima cosa 2.000 volte, e si fa posto alla presenza di sottogruppi che, in accordo alla interna articolazione della vita di gruppo e ai vari compiti e interessi, agiscono e pensano collettivamente l'uno contro l'altro – solo quando i fatti sono osservati da questo angolo visuale, possiamo capire come nella stessa società possono nascere concezioni opposte, dovute alle diverse origini sociali dei vari membri che la compongono.

Un altro inconsapevole errore operato dall'epistemologia classica nella sua caratterizzazione dell'origine e dello sviluppo del sapere è quella di credere che la conoscenza nasca da un atteggiamento puramente teoretico. Si fa, in questo caso, di un fatto marginale un elemento fondamentale. Di regola, il pensiero umano non è sollecitato da uno slancio contemplativo, anzi richiede, onde assicurare un costante orientamento del sapere nella vita del gruppo, un impulso emozionale e irrazionale. Proprio perché il conoscere è essenzialmente un conoscere collettivo (il pensiero dell'individuo isolato ne costituisce solo un esempio speciale e uno sviluppo recente), esso presuppone quella comunità del sapere che nasce anzitutto da un insieme di esperienze formatosi in modo ancora inconsapevole. Comunque, una volta ammesso che il pensiero si fonda in grande parte sull'attività del gruppo, si è poi costretti a riconoscere la forza di tale elemento inconscio della collettività. L'affermarsi della considerazione sociologica del sapere conduce inevitabilmente alla graduale scoperta del fondamento irrazionale del pensiero.

Che l'analisi epistemologica dello sviluppo intellettuale solo molto tardi sia giunta a scoprire il fattore sociale nella conoscenza non sorprende, se si pensa che entrambe le discipline sorsero nel periodo in cui l'organizzazione della società era schiettamente individualistica. Esse acquistarono una nozione sistematica dei loro problemi nel tempo del più radica-

le soggettivismo, nell'epoca in cui stava tramontando l'ordine sociale medievale e nasceva al suo posto quello liberale dell'era borghese-capitalistica. In questo periodo, gli intellettuali e le persone più evolute della società borghese che si occuparono di questi problemi si vennero a trovare in una situazione, dove i nessi originari dell'ordine sociale dovevano di necessità restare loro ignoti. Essi poterono pertanto, in tutta buona fede, presentare la conoscenza e l'esperienza come fenomeni tipicamente individualistici. Essi avevano soprattutto in mente quella parte della realtà che riguardava le minoranze dominanti e che era caratterizzata dalla competizione individuale, sicché la società, osservata da questa prospettiva, appariva nient'altro che un complesso incalcolabile di atti isolati, di azioni e di pensieri individuali. Questo estremo carattere individualistico implicava che la cosiddetta struttura sociale liberale non venisse riconosciuta come un tutto, anche se l'iniziativa relativamente libera dei singoli resta pur sempre condizionata dalle occasioni che si offrono nella vita sociale e dai compiti che esse prescrivono. (In questo caso, inoltre, noi scopriamo una nascosta relazione sociale a base dell'iniziativa individuale.) D'altro lato, resta indubbiamente vero che esistono strutture sociali in cui si offre la possibilità per certi strati (a causa del più vasto spazio concesso alla competizione individuale) di raggiungere un maggior grado di autonomia nel loro pensiero e nella loro condotta. Con tutto questo, è un errore definire la natura del pensiero in generale sulla base di questa speciale situazione storica, in cui poté prosperare un modo di pensare relativamente individualizzato. Sarebbe far violenza alla storia considerare codesta eccezionale condizione come un tratto assiomatico della psicologia del pensiero e dell'epistemologia. Noi non riusciremo a ottenere un'adeguata psicologia e teoria della conoscenza finché la nostra ricerca epistemologica trascurerà, sin dall'inizio, di riconoscere il carattere sociale del sapere e di considerare il pensiero individuale come del tutto eccezionale.

Non è quindi un caso che l'analisi di tipo sociologico si sia aggiunta alle altre, solo in data relativamente avanzata. Né è un caso che la considerazione sociale del conoscere nasca nel momento in cui il maggiore sforzo dell'uomo consiste nel reagire alla presenza di una società non orientata e tendente all'anarchia con un tipo più organico di ordine sociale. In

una tale situazione deve sorgere un senso generale di interdipendenza, dell'interdipendenza che lega l'esperienza singola alle altre e queste all'attività della più vasta comunità. Così, la nuova teoria della conoscenza che sta per nascere cerca di rendersi conto delle radici sociali del sapere. Con essa si intende offrire una nuova specie di orientamento per la vita, che cerchi di opporsi all'alienazione e al disordine prodotti dagli eccessi dell'individualismo e del meccanicismo. Le tre impostazioni del problema, quella epistemologica, psicologica e sociologica, sono le tre più importanti forme che ha assunto l'indagine del processo conoscitivo. Noi abbiamo cercato di presentarle come parti di una situazione unitaria, emergenti una dopo l'altra in una sequenza necessaria e interdipendenti. In tal modo, esse costituiscono la base delle riflessioni che saranno svolte in questo libro.

4. *Il controllo dell'inconscio collettivo come problema del nostro tempo*

L'emergere del problema relativo alla molteplicità dei modi di pensiero, apparsi nel corso dello sviluppo scientifico, e il riconoscimento dei motivi collettivi che sono rimasti finora nascosti, costituiscono un aspetto della incertezza che caratterizza la nostra età. Malgrado la diffusione democratica del sapere, i problemi filosofici, psicologici e sociologici, cui abbiamo prima accennato, sono stati confinati ad una relativamente piccola minoranza di intellettuali. Questo travaglio culturale venne, un poco alla volta, ad essere considerato dagli stessi come un loro privilegio professionale, come una loro preoccupazione privata, se non fosse che tutti gli strati sociali, con la crescita della democrazia, furono sospinti nella discussione politica e filosofica.

La precedente esposizione ha già mostrato, tuttavia, come le basi della discussione imposta dagli intellettuali scendessero nel profondo della realtà sociale, concepita nel suo insieme. Per molti riguardi, le loro questioni non facevano che riflettere, in modo più intenso e razionale, la crisi sociale e spirituale che coinvolgeva l'intera società. La rottura della concezione oggettivistica del mondo, che aveva avuto nella Chiesa il suo presidio durante l'età medievale, traspariva an-

che dalle coscienze più semplici. Ciò che i filosofi discutevano fra loro in termini razionali veniva altresì sperimentato dalle masse nella forma della lotta religiosa. Quando molte chiese presero il posto di un solo sistema dottrinale fondato sulla rivelazione, su cui si fondava per grande parte il mondo immobile dei contadini, quando molte piccole sette sorsero dove prima c'era una religione universale, le menti dei più semplici uomini furono sconvolte da una tensione simile a quella che provavano i filosofi a cospetto della compresenza di numerose teorie della realtà e della conoscenza.

All'inizio dei tempi moderni, il movimento protestante sostituì il concetto della salvezza, garantito dall'istituzione oggettiva della Chiesa, con quello della sua certezza soggettiva. Alla luce di questa dottrina, ogni persona avrebbe deciso, in accordo con la propria coscienza, se la sua condotta era grata a Dio e conduceva alla salvezza. Così il Protestantesimo rese soggettivo un criterio che sino allora era stato oggettivo, procedendo allo stesso modo della moderna epistemologia, che si era trasferita, dall'ordine oggettivamente garantito della realtà, al soggetto individuale. Né fu lungo il passo dalla certezza soggettiva della salvezza ad una prospettiva psicologica in cui, un poco alla volta, l'osservazione del processo psichico divenne più importante degli stessi principi inerenti alla salvezza, che prima gli uomini avevano cercato di scoprire nelle loro anime.

Alla credenza in un oggettivo ordine del mondo contrastavano, d'altra parte, la lotta che i maggiori stati politici sostennero contro la Chiesa durante il periodo dell'assolutismo illuminato, e il tentativo da essi operato di sostituire l'interpretazione religiosa del mondo con una fondata sullo Stato. Nel far ciò, essi sostenevano e promuovevano la causa dell'Illuminismo, che era una delle armi a disposizione della nascente borghesia. Orbene, stato moderno e borghesia ebbero successo nella misura in cui l'idea razionale e naturale del mondo prese via via il posto di quella religiosa. Essa si affermò, comunque, senza penetrare affatto negli ampi strati della società. Inoltre, questa diffusione della concezione razionalistica fu realizzata senza che i gruppi che ne partecipavano portassero ad una situazione sociale, tale da consentire un'individualizzazione delle forme di vita e di pensiero.

Venendo a mancare una tale condizione, ne derivava un

modo di vita che, per essere sfornito altresì di ogni mito collettivo, diventava pressoché insostenibile. Il mercante, l'imprenditore, l'intellettuale occupano, ciascuno a suo modo, una posizione che comporta delle decisioni razionali sui problemi presentati dalla vita quotidiana. Per giungere a queste scelte, si rende indispensabile per l'individuo affrancare il proprio giudizio da quello degli altri e pensare alle varie questioni dal punto di vista del suo interesse particolare. Ciò non è vero per i contadini dell'ordine antico o per le più recenti masse di lavoratori subordinati, che occupano posti dove si richiede una scarsa iniziativa e nessuna previsione di tipo speculativo. La loro condotta è guidata, in una certa misura, dai miti, dalle tradizioni o dalla fede in un capo. Gli uomini che nella vita quotidiana non sono spinti, per la natura dei loro problemi, a prendere delle iniziative personali, a considerare per proprio conto ciò che è vero e ciò che è falso, che non hanno mai occasione di analizzare le situazioni nei loro elementi specifici e che non riescono quindi a sviluppare una forma di consapevolezza capace di resistere, anche quando ci si debba staccare dal modo di giudicare caratteristico del gruppo cui s'appartiene, e a pensare da soli – tali uomini, dicevamo, non saranno in grado, anche nella sfera religiosa, di sopportare una crisi grave come lo scetticismo. La vita, concepita nei termini di un equilibrio che va sempre ricostituito, è il nuovo elemento che s'impone all'uomo moderno, nell'ambito individuale, se intende vivere conformemente alla razionalità dell'Illuminismo. Una società che, attraverso la divisione del lavoro e una precisa differenziazione delle funzioni, non riesca a fornire a ciascun individuo un ordine di problemi e di campi d'operazione, in cui la prima iniziativa e il giudizio personale possono venire esercitati, non è altresì in grado di realizzare una *Weltanschauung* individualistica e razionalistica che aspiri a diventare una effettiva realtà sociale.

Sebbene sia falso ritenere – come gli intellettuali tendono facilmente a fare – che i secoli dell'Illuminismo abbiano mutato in modo essenziale la base del popolo (la religione, per quanto indebolita, sopravvisse come rito, culto, devozione ed esperienza mistica), resta nondimeno vero che il loro impulso fu sufficientemente forte per scuotere la prospettiva religiosa. Le forme di pensiero, tipiche della società industria-

le, penetrarono, un poco alla volta, nei settori che avevano un qualunque contatto con l'industria e misero in crisi, uno dopo l'altro, gli elementi, su cui si sosteneva la visione religiosa della realtà.

Lo stato assoluto, reclamando come una delle sue prerogative l'affermazione della propria concezione del mondo, realizzò una conquista che, con la successiva democratizzazione della società, doveva sempre più costituire un precedente. Mostrò che la politica era capace di adoperare la sua particolare interpretazione della realtà come un'arma e che essa, anziché limitarsi ad una lotta per il potere, diventava importante, solo quando rifletteva nelle sue finalità una coscienza filosofica, una visione del mondo. Non staremo qui ad esaminare in dettaglio come, con la crescente affermazione della democrazia, non soltanto lo stato, ma anche i partiti politici cercassero di sostenere le proprie battaglie con principi e sistemi di carattere filosofico. Il liberalismo, il conservatorismo e, infine, il socialismo fecero delle proprie aspirazioni politiche un credo filosofico, una dottrina della realtà con dei metodi di pensiero ben stabiliti e delle conclusioni razionalmente previste. Così, alla rottura della concezione religiosa del mondo, si aggiunse un frazionamento delle prospettive politiche. Ma laddove le chiese e le sette conducevano la loro battaglia, appoggiandosi su elementi fideistici e irrazionali e riservando l'elemento razionale solo ai membri del clero e a un piccolo numero di intellettuali laici, i nuovi partiti politici accoglievano il pensiero razionale e scientifico in larga misura e attribuivano ad esso una grandissima importanza. Ciò era in parte dovuto alla loro più tarda comparsa nella storia, in un momento in cui si accordava alla scienza un più largo credito sociale, e in parte al fatto che essi reclutavano i loro funzionari, almeno in principio, prevalentemente dai gruppi intellettuali sopra menzionati. Era perciò del tutto conforme alle esigenze delle società industriali e alle istanze di codesti intellettuali fondare l'attività politica non tanto sulla pura enunciazione di un credo politico, quanto sopra un sistema ideale razionalmente giustificato.

Il risultato di questa compenetrazione tra pensiero scientifico e politico fu che ogni tipo di politica, almeno nelle forme in cui si presentava, per ottenere un consenso, venne ad assumere gradualmente una patina di scientificità e che ogni

atteggiamento scientifico, a sua volta, cominciò ad avere un valore politico.

Questa unione ebbe i suoi effetti negativi e positivi. Essa facilitò la diffusione delle idee scientifiche al punto che anche gli strati popolari dovettero ricercare una giustificazione teoretica delle proprie posizioni. Essi impararono pertanto – sebbene ciò avvenisse spesso in un modo propagandistico – a riflettere sulla società e la politica con le categorie dell'analisi scientifica. La scienza politica e sociale riuscì così ad avere una presa sulla realtà e ad assicurare uno stretto legame tra le sue formulazioni e il campo su cui doveva operare la società. Le crisi e le esigenze della vita sociale suggerivano gli argomenti concreti, le interpretazioni politiche e sociali e le ipotesi con cui poter spiegare gli avvenimenti. Le teorie di Adamo Smith come quelle di Marx – per menzionare solo questi due – furono elaborate nel tentativo di interpretare ed analizzare gli eventi partecipati dalla collettività.

La principale difficoltà in questo diretto legame tra teoria e pratica giace nel fatto che mentre la conoscenza deve, se vuole far posto a nuovi ordini di fatti, conservare il suo carattere sperimentale, il pensiero politico non sopporta di essere continuamente riadattato alle nuove esperienze. I partiti politici, a causa della loro organizzazione, non sono in grado di mantenere una sufficiente elasticità nei metodi di pensiero, né sono disposti ad accettare qualunque risposta che possa venire alle loro richieste. Da un punto di vista strutturale, essi sono delle pubbliche corporazioni e degli organismi di lotta. Ciò basta a spingerli in una direzione dogmatica. Più gli intellettuali diventavano funzionari di partito, più essi venivano infatti a perdere la capacità d'assimilazione e l'elasticità che erano caratteristiche della loro precedente condizione.

L'altro pericolo che nasce da questa alleanza fra scienza e politica è che alle crisi del pensiero politico corrispondono quelle del sapere scientifico. Noi, tuttavia, concentreremo la nostra attenzione solo su di un fatto, che è divenuto importante per la situazione contemporanea. La politica è essenzialmente contrasto e tende sempre più a diventare una lotta di vita e di morte. Quanto più violento si fece questo conflitto, tanto più esso liberò le correnti emozionali che prima

operavano inconsapevolmente e le spinse nel dominio del consapevole.

La discussione politica possiede un carattere fondamentalmente diverso da quella accademica. Essa non cerca soltanto di essere nel vero, ma di demolire le basi della realtà sociale e culturale dell'avversario. La discussione politica penetra inoltre più profondamente nella radice esistenziale del pensiero che non il tipo di dibattito, il quale faccia uso dei termini che sono propri di certi «punti di vista» selezionati e si limiti a considerare la «rilevanza teoretica» di un argomento. Il conflitto politico rappresenta, sin dall'inizio, una forma razionale di lotta per il predominio nella società, esige che si attacchi la condizione sociale dell'avversario, il suo prestigio pubblico e la fiducia che questi nutre in se stesso. È difficile decidere, in questo caso, se la sublimazione o sostituzione delle vecchie armi di lotta, dell'uso diretto, vogliamo dire, della forza e della coercizione con la discussione abbia realmente costituito un progresso nella vita dell'uomo. L'oppressione fisica è certo difficile a sopportarsi da un punto di vista esteriore, ma la demolizione psicologica, che prese il suo posto in molteplici casi, lo è forse ancora di più. Non desta quindi meraviglia che, particolarmente in codesta sfera, ogni opposizione teoretica si trasformasse un poco alla volta in un più radicale attacco a tutta la situazione umana dell'avversario e si sperasse altresì, con la critica delle dottrine, di minacciarne la posizione sociale. Né deve stupire che in questo conflitto, ove non solo si poneva attenzione alle parole della singola persona, ma al gruppo di cui essa era portavoce e al fine che i suoi argomenti celavano, il pensiero venisse ad essere considerato in stretta connessione al tipo di realtà cui appariva legato. È vero che il pensiero è sempre stato l'espressione della vita e dell'attività di un gruppo (eccetto che per l'alta cultura accademica, cui riuscì per un certo tempo di isolarsi dalla vita attiva). Ma la differenza consisteva nel fatto che, nelle lotte di religione, le questioni teoretiche non erano di prima importanza e che, nella valutazione dell'avversario, si prescindeva dal rapporto che esso aveva con il gruppo di appartenenza. I fattori sociali presenti nei fenomeni della cultura non erano infatti diventati ancora evidenti ai pensatori dell'epoca individualistica.

Nella discussione politica che si svolge nelle moderne

democrazie, ove le idee sono più chiaramente rappresentative di certi gruppi, la determinazione sociale ed esistenziale divenne più facilmente visibile. Fu la politica che per prima scoperse il metodo sociologico nello studio dei fenomeni intellettuali. Non altrimenti, gli uomini divennero consapevoli degli elementi inconsci, che avevano sempre guidato la direzione di pensiero, proprio durante le competizioni politiche. Il dibattito politico è assai più che un'argomentazione teoretica: esso rappresenta lo smascheramento di quei motivi incontrollati che legano la realtà del gruppo alle sue aspirazioni spirituali e alle sue ragioni teoretiche. A misura, nondimeno, che la politica moderna combatteva le sue battaglie con strumenti teoretici, tale processo chiarificatore penetrava sino alle radici sociali del pensiero.

La scoperta delle origini sociali del pensiero assunse pertanto, in origine, la forma dello smascheramento. Oltre alla dissoluzione progressiva della concezione unitaria e obiettiva del mondo, che agli occhi dell'uomo della strada prese l'aspetto di una mera pluralità di concetti in contrasto l'un l'altro e agli intellettuali quello di una irreconciliabile molteplicità dei modi di pensiero, penetrò nella coscienza comune la tendenza a mettere in luce le ragioni inconsapevoli che stanno al fondo del pensiero di ogni gruppo. Questo conclusivo accentuarsi della crisi intellettuale può venire caratterizzato dai due concetti dell'«ideologia» e dell'«utopia», che, per il loro significato simbolico, sono stati scelti come titolo di questo libro.

Il concetto di «ideologia» riflette una scoperta che è venuta emergendo dalla lotta politica; vogliamo alludere alle convinzioni e alle idee dei gruppi dominanti, le quali sembrano congiungersi così strettamente agli interessi di una data situazione da escludere qualunque comprensione dei fatti che potrebbero minacciare il loro potere. Con il termine di «ideologia» noi intendiamo così affermare che, in talune condizioni, i fattori inconsci di certi gruppi nascondono lo stato reale della società a sé e agli altri e pertanto esercitano su di esso una funzione conservatrice.

Il concetto di «utopia» pone in luce una seconda e del tutto opposta scoperta: esistono cioè dei gruppi subordinati, così fortemente impegnati nella distribuzione e nella trasformazione di una determinata condizione sociale, da non riu-

scire a scorgere nella realtà se non quegli elementi che essi tendono a negare. Il loro pensiero è incapace di una diagnosi corretta della società presente. Tali gruppi non si occupano affatto di ciò che realmente esiste, bensì cercano con ogni mezzo di mutarlo. Il loro pensiero non è mai un quadro obiettivo della situazione, ma può essere usato soltanto come una direzione per la azione. Nella mentalità utopica, l'inconscio collettivo, mosso essenzialmente dai progetti per il futuro e da una decisiva volontà pragmatica, finisce con il trascurare certi aspetti della realtà. Esso volge, per così dire, le spalle a quanto potrebbe minacciare la sua convinzione profonda o paralizzare il suo desiderio di rivoluzione.

L'elemento inconscio partecipato dalla collettività e lo slancio pragmatico che ne consegue tendono, da due diverse direzioni, a celare alcuni aspetti fondamentali della realtà. È possibile, nondimeno, come abbiamo già visto, designare l'origine e la direzione di tale fraintendimento. Il nostro compito è appunto quello di mostrare, nei due sensi che si sono indicati, le fasi principali, attraverso cui si è giunti alla scoperta del ruolo che ha l'inconscio, quale appare nella storia dell'ideologia e della utopia. Noi ci siamo esclusivamente preoccupati di delineare quello stato generale del pensiero che derivò da queste due direzioni, in quanto esso partecipa della situazione da cui nacque questo libro.

All'inizio, quei partiti che possedevano le nuove «armi intellettuali», la possibilità di svelare l'inconscio, ebbero un terribile vantaggio sui loro avversari. Quest'ultimi rimanevano semplicemente sbigottiti quando si sentivano dimostrare che le idee non erano altro che riflessioni deformate scaturienti dalla loro condizione di vita, espressioni dei loro interessi inconsapevoli. Il semplice fatto che si potesse dimostrare al nemico la presenza effettiva di quei motivi che egli aveva fino allora tenuto nascosto dovette certo risvegliare in chi adoperava quell'arma un senso di meravigliosa superiorità e riempire l'altro di terrore. Contemporaneamente, l'umanità veniva a disporre di una conoscenza che fino allora aveva tenuto celata con la più grande tenacia. Non a caso chi s'avventurava nel regno dell'inconscio aveva l'animo e l'interesse di attaccare, mentre l'attaccato ne era doppiamente travolto – in primo luogo, per ciò che gli svelava lo stesso elemento inconsapevole e, secondariamente, perché esso veniva ad es-

sere usato a fini di lotta. È infatti evidente che sussiste una notevole differenza tra l'occuparci dell'inconscio con scopi di aiuto o terapeutici e l'occuparsene al fine di smascherare l'avversario.

Oggi, tuttavia, siamo arrivati ad un punto in cui l'arma dello smascheramento e la scoperta delle sorgenti irrazionali del pensiero non rappresentano più la prerogativa di un gruppo tra gli altri, bensì quella di tutti. Ma, nella misura in cui i diversi gruppi cercarono di porre in crisi la certezza dell'avversario facendo uso di codesta moderna arma intellettuale, essi vennero altresì a distruggere, sottoponendo ogni posizione all'analisi, la fiducia che l'uomo aveva nella conoscenza in generale. Il riconoscimento degli elementi problematici del pensiero, che durava in modo latente dal tramonto del Medio Evo, culminò alla fine in una aperta sfiducia verso il sapere in genere. Non vi è nulla di accidentale nel fatto che irrazionalismo e scetticismo trovassero sempre nuovi seguaci: in questo caso, ciò appare inevitabile.

Due importanti tendenze ne furono la conseguenza e trassero forza una dall'altra: la prima fu la scomparsa di un'unità culturale, detentrice di valori e norme assolute; la seconda consistette nell'improvvisa irruzione dell'elemento inconscio nel chiaro dominio della razionalità. Da un tempo immemorabile, il pensiero era apparso all'uomo come un tratto della sua esperienza spirituale e non semplicemente come un fatto oggettivo e isolato. Nell'età antica, ogni mutamento di valori avveniva in modo lento, come graduale era la trasformazione di ogni schema ideale da cui l'azione dell'uomo attingeva il suo orientamento finale. Ma, nei tempi moderni, ciò implica delle conseguenze assai più sconcertanti. Con l'appello all'inconscio si è infatti inteso scavare nel terreno da cui nascono le varie prospettive. Le radici donde il pensiero umano aveva fino ad allora tratto il suo alimento furono così scoperte e messe in luce. Un poco alla volta divenne chiaro a tutti noi che non si poteva più vivere come prima, dacché ci siamo resi conto dei motivi inconsapevoli che ci guidano. Ciò che ora sappiamo è ben più che una nuova cognizione; non altrimenti, le questioni che adesso solleviamo costituiscono qualcosa di molto diverso da un nuovo problema. Noi ci occupiamo qui di una fondamentale perplessità della nostra epoca, che può essere riassunta in

questa sintomatica domanda: «Com'è possibile per l'uomo continuare a pensare e vivere in un tempo in cui i problemi dell'ideologia e dell'utopia sono affrontati in tutte le loro implicazioni?».

Con tutto questo, si può ancora fuggire da una simile situazione, fuggire la presenza dei molteplici stili di pensiero e l'esistenza degli impulsi collettivi e inconsapevoli che in essa dominano. Ci si può, ad esempio, rifugiare in una logica metatemporale e asserire che la verità assoluta e pura non presenta alcuna pluralità di forme e alcun rapporto con matrici irrazionali. Senonché, in un mondo dove questo problema non si limita più ad essere un interessante soggetto di discussione, bensì riflette una profonda ansietà dello spirito, certamente qualcuno affermerà, contro la precedente soluzione, che «il nostro problema non è la verità come tale, ma il pensiero nei suoi legami effettivi con la situazione sociale con il dominio dell'inconscio. Mostrateci – quegli dirà – come si può passare dalle nostre concrete percezioni alle vostre assolute definizioni. Non parlateci della verità in sé, ma indicateci il modo di ricondurre i nostri giudizi ad una sfera dove la partigianeria e la frammentarietà della mente umana possano venire trascese, dove il riconoscimento della sua origine sociale e il controllo degli elementi irrazionali mettano capo a osservazioni controllate e non producano il caos». Non si perviene all'universalità del pensiero assolutizzando quello di cui si dispone o qualificando un certo punto di vista (di solito il proprio) come superiore alle parti e intrasgredibile.

Né ci è di grande aiuto il riferimento a quelle poche proposizioni, il cui contenuto del tutto formale ed astratto (come nella matematica, nella geometria e nell'economia pura) sembra essere completamente sciolto dal pensiero socialmente condizionato. La disputa non riguarda queste proposizioni, ma quel ricchissimo numero di osservazioni empiriche con cui l'uomo considera la sua posizione individuale e sociale, e si interpretano i concreti nessi esistenziali e gli eventi a noi esterni. Tale battaglia concerne, cioè, quelle proposizioni in cui ogni concetto sembra includere sin dall'inizio un suo preciso significato e si fa uso di termini come conflitto, sconfitta, alienazione, insurrezione, risentimento – termini che non intendono affatto semplificare situazioni che sono di per sé complesse e di cui perderemmo di vista il contenuto

effettivo se il loro orientamento generale, i loro elementi valutativi fossero trascurati.

Abbiamo già mostrato altrove come lo sviluppo della scienza moderna abbia condotto alla nascita di una tecnica di pensiero, da cui veniva escluso tutto ciò che riuscisse comprensibile sulla sola base del suo significato. Il behaviorismo ha spinto all'estremo questa tendenza verso lo studio esclusivo dei rapporti esteriori e ha cercato di costruire un mondo di fatti dove esistono solo dati misurabili, solo correlazioni tra serie di elementi capaci di offrire, per quanto riguarda i modi della condotta umana, una ragionevole previsione. È possibile, ed anche probabile, che la sociologia debba passare attraverso questo stadio, in cui i suoi contenuti subiranno una meccanicistica disumanizzazione e formalizzazione, come già avvenne per la psicologia; né da una tale devozione ad un ideale di rigorosa esattezza sortiranno altro che dati statistici, tests, perizie, etc., mentre ogni ricerca del significato verrà ad essere esclusa. Riportare ogni elemento alla sua possibilità di misurazione ha certo una sua importanza, allorquando si tratta di accertare ciò che di per sé si sottrae ad ogni ambiguità o di interpretare quel settore del mondo psichico e sociale che si riduce a rapporti meramente esteriori. Ma non v'è dubbio che questo tipo d'indagine non permette alcuna reale penetrazione della realtà sociale. Prendiamo, ad esempio, il fenomeno relativamente semplice che si suole indicare con il termine «realtà umana». Che cosa resta di essa, della sua intelligibilità, una volta ridotta ad un insieme di modelli pragmatici, solo esteriormente osservabili? È chiaro, d'altra parte, che una situazione umana è caratterizzabile soltanto quando ci si rende conto delle concezioni che di essa hanno coloro che ne partecipano, delle loro lotte e del modo con cui reagiscono ai contrasti così concepiti. Orbene, osserviamo una certa realtà, quella, ad esempio, in cui si trova a vivere una famiglia. Non sono forse le norme prevalenti in questa famiglia, norme che possono venire intese solo da un'interpretazione «comprensiva», una parte della realtà come il paesaggio o il mobilio della casa?

Inoltre, non deve forse questa famiglia, restando uguale ogni altra condizione, essere considerata come una realtà completamente diversa (ad es. per quanto concerne l'educazione dei figli) una volta che siano mutate le norme che la

reggono? Se noi vogliamo comprendere un fenomeno concreto com'è la realtà umana o il suo contenuto normativo, lo schema esplicativo di tipo meccanicistico non sarà sufficiente e si dovranno aggiungere dei concetti, capaci di accogliere gli elementi qualitativi e non semplicemente misurabili.

Sarebbe comunque falso ritenere che i rapporti tra questi ultimi elementi siano meno chiari e controllabili di quelli ottenuti tra i fenomeni cosiddetti quantitativi. Al contrario, la reciproca interdipendenza degli elementi che entrano a far parte di un evento è molto più profondamente comprensibile di quanto non lo sia quella dei fattori esterni e formalizzati. È qui che si precisa quella disposizione della ricerca che, seguendo il Dilthey, vorrei denominare come comprensione dell'originario legame sussistente tra le esperienze vitali (*das verstehende Erfassen des «ursprunglichen Lebenszusammenhanges»*)[8].

Nell'indagine, ove si fa uso di questa tecnica conoscitiva, l'interpretazione funzionale delle esperienze psichiche e degli stati sociali diviene immediatamente evidente. Siamo qui di fronte ad un settore della realtà in cui l'affermarsi delle reazioni psichiche ci s'impone di necessità, né può essere spiegato in termini di casualità, in accordo con il grado di probabilità della sua frequenza. Consideriamo talune osservazioni che la sociologia ha elaborato con il metodo comprensivo e consideriamo la natura della loro evidenza scientifica. Quando si è presa in esame l'etica delle primitive comunità cristiane, spiegandola come il risentimento degli strati oppressi, quando s'è aggiunto che tale prospettiva morale era impolitica in quanto corrispondeva ad una mentalità che non aveva alcuna aspirazione al potere («Rendere a Cesare quel che è di Cesare») e s'è mostrato che essa non era affatto un'etica tribale ma universale, nascendo dalla dissoluzione della struttura dell'Impero Romano, siffatti rapporti tra le situazioni sociali, da un lato, e le forme psicologico-morali, dall'altro, non erano, è vero, misurabili, ma potevano, nondimeno, esser penetrati nel loro carattere essenziale assai più che non si fossero stabiliti dei coefficienti di correlazione tra i diversi fatti. Se le

[8] Impiego qui l'espressione di Dilthey, lasciando irrisolta la questione delle differenze esistenti fra il suo uso del termine e quello sopra riportato.

interconnessioni divengono evidenti, ciò avviene perché adottiamo un atteggiamento comprensivo nei riguardi delle esperienze e dei suoi legami originari, donde nascono appunto le norme.

Si può così concludere che le principali asserzioni delle scienze sociali non sono né meccanicistiche né formali, non rappresentano delle correlazioni puramente quantitative, ma piuttosto delle interpretazioni della realtà, in cui facciamo uso degli stessi concetti e modelli che furono creati per i fini pragmatici della vita reale. È chiaro, inoltre, come ogni interpretazione sociale sia strettamente connessa con la valutazione e gli inconsapevoli orientamenti dell'osservatore e come l'autocoscienza critica delle scienze sociali sia del pari legata alla precisa consapevolezza delle nostre quotidiane tendenze pratiche. Un osservatore, che non sia autenticamente interessato alle origini sociali della morale prevalente nel periodo in cui egli stesso vive, che prescinda, nello studiare i problemi della vita sociale, dalla tensione fra le varie classi e che non abbia altresì scoperto l'aspetto positivo del risentimento nella sua esperienza personale, non sarà mai in grado di capire quella fase dell'etica cristiana sopra descritta. È proprio nella misura in cui egli partecipa, simpateticamente o antagonisticamente, alla lotta che gli strati più umili sostengono per la loro evoluzione, nella misura in cui valuta il risentimento in un senso positivo o negativo, che egli diviene consapevole del significato dinamico della tensione e del rancore sociale. «Classi subalterne», «elevazione sociale», «risentimento» non sono concetti formali, ma categorie atte a penetrare il significato vero della realtà. Se esse, e le valutazioni che ne derivano, dovessero venire formalizzate, il tipo di pensiero che fu caratteristico della situazione in cui proprio il risentimento produsse la nuova legge positiva, ci sfuggirebbe del tutto. Più si esamina da vicino il termine «risentimento», più si fa evidente che anche questo termine, all'apparenza descrittivo e non valutativo di un atteggiamento, implica in realtà dei giudizi di valore. Se tali valutazioni fossero lasciate da parte, l'idea perderebbe infatti la sua concretezza. Inoltre, se lo studioso non avesse interesse a ricostruire il sentimento del risentimento, la tensione che permeava la realtà della cristianità antica gli rimarrebbe interamente inaccessibile. Anche in questo caso, il fondamento della comprensione della realtà con-

siste in una volontà orientata a comprenderne il fine essenziale.

Chi intende positivamente operare nelle scienze sociali deve partecipare al processo della società, né questa partecipazione significa che le persone, in essa coinvolte, falsifichino i fatti o li osservino in modo sbagliato. Al contrario, l'inserimento nella vita sociale è una condizione necessaria per la comprensione della sua più intima natura. Non altrimenti il tipo di partecipazione determina la maniera in cui lo studioso imposta i suoi problemi. Il disconoscimento degli elementi qualitativi e la repressione completa della volontà non tanto producono l'oggettività, quanto invece ci portano a fraintendere l'essenza della realtà.

Neppure il contrario è però vero, che cioè quanto maggiore è il pregiudizio, tanto più grande è l'obiettività. In questa sfera prevale una particolare dinamica degli atteggiamenti, per cui l'*élan politique* si sottopone ad un controllo consapevole. C'è infatti un momento in cui codesto slancio politico viene ad urtarsi contro qualcosa che provoca l'inizio di un suo ripensamento critico, un momento in cui il processo della vita stessa, specialmente nelle sue grandi crisi, si eleva oltre se stesso e diviene consapevole dei propri limiti. È questo il momento in cui il complesso problema dell'ideologia e dell'utopia diventa l'oggetto della sociologia del sapere, mentre lo scetticismo e il relativismo, emersi dalla reciproca distruzione e svalutazione delle divergenti opinioni politiche, divengono uno strumento di salvazione. Infatti, questo scetticismo relativistico affretta una specie di autocoscienza e di controllo, e conduce ad una nuova concezione dell'oggettività.

Ciò che sembra insopportabile nella vita, il continuare a vivere senza che nulla si sappia intorno al mondo dell'inconscio, è una condizione storica indispensabile per la consapevolezza critica della scienza. Così, nella vita personale, l'autocontrollo e la capacità di correggerci si sviluppano solo quando, nei nostri impulsi vitali, c'imbattiamo in un ostacolo che porta a ripiegarci in noi stessi. Scontrandoci con altre forme di realtà, la peculiarità del nostro modo di vivere ci si svela chiaramente. Si può quindi affermare che noi diventiamo padroni di noi stessi, quando le cause inconsapevoli che prima ci erano nascoste irrompono d'un tratto nel dominio della conoscenza e si prestano ad una direzione razionale. L'in-

dividuo raggiunge un sapere obiettivo non tanto comprimendo la sua volontà d'agire o sospendendo le sue valutazioni, ma attraverso l'esame e il confronto di sé medesimo. Criterio di tale presa di coscienza è che non solo la realtà, ma noi stessi diventiamo oggetto possibile di conoscenza. In altri termini, ci scopriamo a noi stessi, non già come astratti soggetti pensanti, ma come uomini direttamente impegnati in una situazione, fin qui sconosciuta, e premuti da condizioni, di cui prima non eravamo consapevoli. In tali momenti, l'intimo legame esistente tra la nostra funzione, i nostri condizionamenti e la nostra particolare esperienza del mondo ci si manifesta improvvisamente. Di qui il paradosso che sta alla base di queste esperienze, secondo cui la possibilità di emanciparci, seppure in modo relativo, dalle determinazioni della società cresce in proporzione alla conoscenza che ne abbiamo. Le persone che più discorrono dell'umana libertà sono poi quelle che finiscono con l'essere più soggette alla determinazione sociale: esse sono infatti lungi dal sospettare in quale elevata misura la loro condotta sia condizionata da specifici interessi. Diversamente da costoro, sono proprio coloro che insistono sull'influenza, sovente non percepibile, esercitata dai fattori sociali sul comportamento e cercare di vincerli quanto più possibile. Essi intendono scoprire i motivi inconsci della condotta per tramutare queste forze in oggetti di consapevole decisione razionale.

Mostrare come il progresso del nostro sapere sia strettamente congiunto all'aumento dell'autocontrollo e della autocoscienza personali non è né accidentale, né estrinseco al tema. Questa progressiva estensione del conoscere individuale è un tipico esempio dello sviluppo di ogni tipo di sapere situazionalmente determinato, ovvero di ogni forma di conoscenza che non si limiti alla semplice accumulazione di notizie sui fatti e i loro rapporti causali, quanto piuttosto sia impegnata a comprendere le effettive interrelazioni esistenti nel processo vitale. Tale intima interdipendenza può essere afferrata solo con un metodo interpretativo fondato sulla «comprensione», i cui progressi siano legati a quelli che si effettuano nell'autocoscienza individuale. Tale processo, per cui l'autocoscienza rende possibile l'estensione del sapere che abbiamo del mondo, non riguarda solo l'individuo, ma implica altresì il gruppo. Anche se qui tornerebbe il conto di riaf-

fermare che solo gli individui sono capaci di autocoscienza (non esiste infatti una «coscienza del popolo» e i gruppi come tali sono incapaci di pensare), si deve pur sempre dire che esiste una notevole differenza tra l'individuo, il quale si è reso conto dei fattori inconsci che avevano caratterizzato il suo pensiero e comportamento precedenti, e quello che tali elementi è in grado di spiegare, riportandoli alla particolare prospettiva che egli divide con i membri di un determinato gruppo.

A questo punto, si pone il problema di sapere se tale processo dell'autocoscienza non segua regola alcuna. Non siamo inclini a ritenere che l'autocoscienza individuale occupi un suo posto specifico in un processo di chiarificazione più generale, la cui matrice sociale è costituita da una situazione comune ai diversi individui. Dovendoci qui occupare degli individui o dei gruppi, un elemento appare identico per entrambi, e cioè la loro struttura. Il tratto fondamentale di questa struttura è che il mondo, nella misura in cui viene considerato problematicamente, non costituisce una realtà separata dal soggetto, ma si fonda sulle esperienze di quest'ultimo. La realtà si rivela quale appare al soggetto nel corso del suo sviluppo, tendente ad ampliare la sua capacità d'esperienza e il suo orizzonte. Ciò che finora abbiamo omesso di integrare nella nostra epistemologia è la differenza obiettiva esistente, da un certo punto di vista, tra il tipo di conoscenza che è proprio nelle discipline sociali e quello meccanicistico e formale; il primo trascende infatti la mera enumerazione dei fatti e delle correlazioni e affronta il tipo di conoscenza situazionalmente determinata, cui più volte ci riferiremo nel corso di questo lavoro.

Quando la fondamentale relazione tra le scienze sociali e il pensiero dipendente da una situazione obiettiva (situazionalmente determinato) diviene evidente, come nel caso degli orientamenti politici, noi abbiamo ragione di indagare gli aspetti positivi, come i pericoli e i limiti, di tale pensiero. È inoltre importante che noi si prenda come punto di partenza quello stato di crisi e d'incertezza, donde sono emersi i rischi che sono impliciti a questa specie di coscienza e, insieme, le nuove possibilità critiche, su cui fondare una speranza di soluzione.

Se si considera il problema da questo punto di vista, lo

stato d'inquietudine, che è diventato un peso sempre più insopportabile nella vita pubblica, costituisce la base da cui la scienza mutua interamente i suoi nuovi indirizzi. Questi danno luogo a tre tendenze principali: la prima si rivolge al controllo critico dei motivi inconsci della collettività, nella misura in cui essi determinano il nostro pensiero; la seconda cerca di stabilire un nuovo tipo di storia delle idee che sia in grado d'interpretare i mutamenti in rapporto alle trasformazioni storico-sociali; e la terza s'occupa della revisione della nostra epistemologia che non ha fino adesso tenuto conto sufficientemente della natura sociale del pensiero. La sociologia della conoscenza rappresenta, in questo senso, la delucidazione sistematica di quello stato di dubbio che nella vita sociale si presenta come insicurezza ed incertezza. Lo scopo del presente libro è, da un lato, quello di fornire la più chiara determinazione teoretica dello stesso problema visto da diverse posizioni e, dall'altro, quello di elaborare un metodo che ci consenta, sulla base di criteri sempre più precisi, di distinguere e isolare i vari stili di pensiero e di riferirli ai gruppi da cui provengono.

Nulla è più ingenuo che designare come feudale, borghese o proletario, liberale, socialista o conservatore un certo tipo di pensiero, se poi non si è addotto alcun criterio che valga a controllare l'asserzione. Il principale compito, allo stato attuale dell'indagine, rimane pertanto quello di elaborare e concretare le ipotesi in modo tale che esse possano costituire la base di ricerche induttive. Contemporaneamente, si dovranno analizzare, con maggiore esattezza che per il passato, quei settori della società di cui conveniamo di occuparci. Il nostro primo fine è allora di perfezionare l'analisi del significato nella sfera del pensiero, al punto che i termini e i concetti vaghi e grossolanamente imprecisi siano sostituiti da definizioni più rigorose e particolareggiate delle diverse forme di pensiero. In secondo luogo, dovremo migliorare l'interpretazione della storia sociale in modo da riuscire a intendere la struttura della società come un tutto e non come una molteplicità di fattori isolati, come il quadro unitario delle forze sociali in lotta da cui sono appunto emersi, di volta in volta, i differenti modi di osservare e pensare la realtà esistente.

Si offrono così vaste possibilità di precisione dalla unione

dell'analisi del significato con l'indagine sociologica della realtà che si rende lecito un loro confronto con i metodi delle scienze naturali. Questo metodo avrà, per di più, il vantaggio di non eludere il problema del significato, rifiutandolo come incontrollabile, e di considerarne al contrario l'interpretazione come uno strumento di precisione[9]. Se la tecnica interpretativa della sociologia del sapere riuscisse a conseguire un tale grado di esattezza e se, con il suo aiuto, l'importanza che ha la vita sociale per l'attività intellettuale potesse venire più chiaramente dimostrata, le scienze sociali non dovrebbero più rinunciare, per via del rigore che si richiede loro, ad occuparsi dei grandi problemi. Non si deve infatti negare che la trasposizione dei metodi impiegati dalle scienze naturali nelle discipline sociali viene, alla fine, ad escludere ogni considerazione di ciò che è veramente importante nel corso dello sviluppo sociale e ad ammettere soltanto la ricerca di quei fatti che sono controllabili sulla base di determinati criteri già esistenti. Invece di scoprire ciò che più è significativo nella presente situazione e cercare di spiegarlo con la maggiore precisione possibile, ci si limita ad attribuire

[9] L'autore ha tentato di elaborare questo metodo d'analisi sociologica del significato nel suo studio *Das konservative Denken - Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, LVII (1957). Quivi egli cercò di analizzare, con la maggior precisione possibile, tutti i teorici politici di rilievo appartenenti ad una sola corrente, tenendo conto del loro stile di pensiero, inoltre, egli si sforzò di mostrare come essi usarono i concetti diversamente dagli altri gruppi, e come, mutando la loro base sociale, cambiò pure il loro modo di pensare. Mentre in quello studio, noi procedemmo, per così dire, «microscopicamente», nel senso che facemmo un'analisi precisa di un limitato settore della storia intellettuale e sociale, nel saggio contenuto nel presente volume noi adottiamo un tipo di ricerca che potrebbe venire chiamato «macroscopico». Tentiamo cioè di studiare le più importanti fasi nella storia dell'ideologia e dell'utopia, ovvero di illuminare quei punti che sembrano decisivi, se considerati a distanza di tempo. L'approccio «macroscopico» è più fruttuoso, quando, come nel caso di questo libro, si cerca di scoprire i fondamenti di un intero problema; quello «microscopico» è invece positivo, quando ci si sforza di verificare dei particolari ben delimitati. Essi si integrano e debbono sempre essere applicati alternativamente e complementarmente. Il lettore che desidera ottenere un quadro completo dell'applicabilità della sociologia del sapere nella ricerca storica deve riportarsi a questo studio.

un'importanza effettiva solo a quanto può venire obiettivamente misurato.

Allo stato attuale, noi siamo ancora lungi dall'avere chiaramente formulato i problemi connessi alla teoria della *Wissenssoziologie*, né abbiamo ancora portato l'analisi sociologica del sapere al suo estremo rigore. La consapevolezza di essere al principio, e non già alla fine, di un indirizzo di ricerca condiziona altresì la stessa struttura del libro. Esso contiene problemi su cui non possono ancora essere scritti dei libri di testo o tracciati dei sistemi perfettamente coerenti. Ci sono questioni che la nostra epoca non ha ancora del tutto compreso o pensato fino in fondo. Per problemi di tale natura i secoli precedenti, scossi dalle conseguenze della rivoluzione che si è operata nel pensiero e nella prassi a partire dal Cinquecento, inventarono la forma del saggio scientifico. La tecnica dei pensatori di quel periodo (che comprende tutto il XVIII secolo) consisteva nell'occuparsi di qualunque problema apparisse a portata di mano e nel considerarlo così a lungo e da tante posizioni da poter finalmente pervenire a svelare e illuminare qualche tratto marginale del pensiero e dell'esperienza sulla base di certi caratteri individuali e tipici. Questa forma d'esposizione, che ha così di frequente dimostrato il suo valore, è servita di modello all'Autore quando ha deciso nel presente volume, se si fa eccezione dell'ultima parte, di impiegare lo stile del saggio e non quello della trattazione sistematica.

Questi studi cercano di comprendere la realtà, e intendono presentare un nuovo metodo per interpretare i vari problemi e gruppi di fatti. Essi furono scritti in tempi diversi e indipendentemente l'uno dall'altro; perciò, se fanno centro su di un problema unitario, ognuno dei saggi ha un suo specifico obiettivo culturale.

Questo atteggiamento, che chiameremo saggistico ed insieme sperimentale, spiega perché le numerose ripetizioni non siano state eliminate, né si siano risolte talune contraddizioni. Il motivo per cui non s'è badato alle ripetizioni era che la medesima idea si presentava sempre in un nuovo contesto e quindi appariva in una luce di continuo diversa. Le contraddizioni non sono state tolte, perché è convinzione dell'Autore che un determinato assetto teoretico possa spesso celare in sé varie possibilità, cui si deve lasciare libertà

d'espressione, se si vuole che il disegno dell'opera sia veramente compreso[10]. Egli è del pari persuaso che sovente, nella nostra epoca, diverse nozioni, derivate da opposti modi di pensare, coesistano nello stesso pensatore. Noi non siamo in grado di osservarle, solo perché il filosofo sistematico si preoccupa di nascondere le contraddizioni a sé e ai suoi lettori. Laddove tali antinomie sono per il teorico una causa di errore, per il ricercatore sperimentale esse costituiscono la condizione che rende finalmente possibile la rilevazione e l'indagine del carattere fondamentalmente ambiguo e contrastante del pensiero moderno.

Un breve sommario degli argomenti trattati nei capitoli successivi darà un quadro complessivo delle analisi che vi sono contenute.

La parte seconda esamina i più importanti cambiamenti avvenuti a proposito del concetto di Ideologia, sottolineando, da un lato, come queste variazioni del suo significato siano legate a trasformazioni sociali e storiche e cercando, dall'altro, di mostrare, con concreti esempi, come lo stesso concetto possa, nelle diverse fasi della sua storia, implicare ora un atteggiamento valutativo e ora il suo contrario. In questa parte, si tenta inoltre di stabilire il fondamento ontologico, spesso inosservato, che è alla base del concetto dell'ideologia nelle sue trasformazioni storiche.

La terza parte si occupa del problema della scienza politica: com'è possibile una tale scienza, malgrado si sia riconosciuto il carattere intrinsecamente ideologico di tutto il pensiero? In questo contesto, troverà posto un tentativo di ana-

[10] A questo proposito, dovremmo tenere presente come, nella seconda parte di questo libro, idee della stessa specie diano luogo a possibilità relativistiche e come, nella quarta ed ultima parte del volume, vengano alla luce gli elementi pragmatici-utopistici e la tendenza verso una soluzione, armoniosa ed insieme sintetica, delle stesse questioni fondamentali. Nella misura in cui il metodo sperimentale si dedica all'esplorazione delle varie possibilità contenute nelle idee germinali, il punto sopra menzionato diviene del tutto evidente – ed invero gli stessi «fatti» possono spesso, sotto l'influenza della volontà e della prospettiva in via di trasformazione, condurre a delle contrastanti concezioni della realtà. Finché esiste un rapporto tra le idee che sono in corso di sviluppo, non si devono nascondere le possibilità che sono in esso latenti ma lo si deve invece sottoporre, in ogni sua variazione, al giudizio del lettore.

lizzare il significato di un concetto lungo le direzioni tracciate dalla sociologia del sapere. Si mostrerà, ad esempio, come i concetti di Teoria e Pratica differiscano nella terminologia dei diversi gruppi e si spieghino con un esame delle loro situazioni specifiche.

La quarta parte prende ad esame la «Mentalità utopica» e si volge ad una analisi dell'elemento utopico contenuto nel nostro pensiero e nella nostra esperienza. Si cerca inoltre di mostrare, mediante il ricorso a pochi casi decisivi, come i cambiamenti che avvengono nell'elemento utopico del nostro pensiero influenzino lo schema di riferimento cui ricorriamo per ordinare e valutare le nostre esperienze, e come tali modificazioni possano venire riportate ai movimenti sociali.

La quinta parte offre infine un sommario sistematico e un prospetto della nuova disciplina costituita dalla Sociologia della conoscenza.

Capitolo secondo

Ideologia e utopia

1. *Definizione dei concetti*

Per comprendere la presente situazione del pensiero è conveniente partire dai problemi concernenti l'ideologia. Per i più il termine «ideologia» è strettamente legato al marxismo e le loro reazioni al riguardo sono largamente determinate da questa relazione. È pertanto necessario premettere che, sebbene il marxismo abbia molto contribuito all'originaria impostazione del problema, sia la parola in questione che il suo significato sono antecedenti e si sono svolti indipendentemente da esso.

Non esiste migliore introduzione al problema della analisi del significato che ha il termine «ideologia»: per prima cosa dobbiamo chiarire le oscurità che in esso si raccolgono, e quindi una più rigorosa determinazione dei vari significati del concetto, come oggi viene adoperato, ci avvierà ad intenderlo da un punto di vista storico e sociologico. Una tale ricerca mostrerà che vi sono due significati ben distinti del termine «ideologia»: quello particolare e quello totale.

Si ha una concezione particolare dell'ideologia quando con essa s'intende rappresentare uno stato di dubbio o di scetticismo sulle idee avanzate dal nostro avversario. Esse sono allora considerate come delle contraffazioni più o meno deliberate di una situazione reale, all'esatta conoscenza della quale contrasterebbero i suoi interessi particolari. Queste deformazioni si manifestano in ogni modo, sotto forma di menzogne consapevoli o semicoscienti, di inganni calcolati verso gli altri o di autoillusioni.

Siffatta concezione dell'ideologia, che solo gradualmente è venuta differenziandosi dalla comune nozione che abbiamo della menzogna, è particolare in più sensi. La sua particolari-

tà diventa evidente quando essa è posta a confronto con un più comprensivo e totale concetto della ideologia. Ci riferiamo, in questo caso, all'ideologia di un'età o di un concreto gruppo storico-sociale, ad esempio di una classe, allorché ci occupiamo delle loro caratteristiche e della loro unità strutturale.

Gli elementi, sia comuni che specifici, dei due concetti in questione sono del tutto evidenti. Il tratto comune a queste due concezioni sembra consistere nel fatto che entrambe non si arrestano a quanto viene asserito da un determinato oppositore, se se ne vuole davvero comprendere l'intenzione[1]. Occorre, in ogni caso, risalire al soggetto, sia questi un individuo o un gruppo, e verificare la sua asserzione mediante l'analisi delle sue condizioni sociali. Le idee espresse dal singolo sono così considerate come un prodotto del suo stato sociale. Ciò significa che le opinioni, i giudizi e i sistemi ideali non sono intesi nel loro proprio valore, bensì interpretati alla luce della situazione particolare di colui che li esprime. Più precisamente, il carattere specifico e la situazione vitale del soggetto influenzano le sue credenze, le sue intuizioni e interpretazioni.

Queste due concezioni dell'ideologia sono pertanto concordi nel ritenere queste cosiddette «idee» una funzione di colui che le possiede e della posizione da lui occupata nell'ambiente sociale. Ma sebbene abbiano qualcosa in comune, nondimeno esistono tra di esse delle notevoli differenze. Ricordiamo solo le più importanti:

a) Mentre la concezione particolare dell'ideologia indica come ideologie soltanto una parte delle asserzioni dell'avversario, e ciò con riferimento esclusivo al loro contenuto, la concezione cosiddetta totale chiama in causa l'intera *Weltanschauung* dell'oppositore (compreso il suo apparato concettuale), e giunge a comprendere tali concetti come un prodotto della vita collettiva cui egli partecipa.

[1] Se l'interpretazione si sostiene esclusivamente su ciò che viene asserito, noi dobbiamo parlare di un'«interpretazione immanente»: se essa trascende questi dati e implica un'analisi della realtà del soggetto, noi dovremo invece parlare di una «interpretazione trascendentale». Una tipologia di queste varie forme d'interpretazione può essere trovata nel saggio dell'autore *Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde*, «Jahrbuch für Soziologie», II (1926), pp. 424 s.

b) La concezione particolare dell'ideologia mantiene le sue analisi delle idee su di un livello puramente psicologico. Se si è ad esempio stabilito che un avversario sta mentendo, o che sta dissimulando o alterando una data situazione, nondimeno si continua ad ammettere che entrambe le parti abbiano in comune i criteri della verità e che sia possibile rifiutare le menzogne e rimuovere le cause dell'errore ricorrendo ad essi. Il sospetto che un avversario sia vittima di un'ideologia non è cioè tale da escluderlo da una discussione condotta sulla base di un comune schema teoretico di riferimento. Diverso è il caso della concezione totale dell'ideologia. Quando noi attribuiamo ad una certa epoca storica un mondo intellettuale differente dal nostro, quando osserviamo che un qualunque gruppo sociale storicamente determinato procede nelle sue decisioni con categorie dissimili da quelle che noi impieghiamo, allora ci troviamo dinanzi non già a casi isolati, ma a sistemi di pensiero fondamentalmente divergenti e a tipi d'esperienza del tutto diversi. Noi tocchiamo un piano teoretico e noologico, allorché consideriamo non semplicemente il contenuto, ma anche la forma e la struttura concettuale di un pensiero come un prodotto della situazione vitale di un pensatore. Così, per Marx le categorie economiche sono soltanto le espressioni teoretiche dei rapporti sociali di produzione: gli stessi uomini che stabiliscono relazioni sociali conformi alle loro produzioni materiali, producono altresì principi, idee, categorie conformi alle loro relazioni sociali[2].

Questi sono i due modi di analizzare i giudizi come «funzioni» di un determinato assetto sociale: il primo opera ad un livello psicologico, il secondo noologico.

c) Corrispondentemente a questa differenza, la concezione particolare dell'ideologia ha a che fare anzitutto con interessi di natura psicologica, mentre quella totale implica una ricerca di tipo formale, che prescinde dai singoli motivi e si volge, invece, a descrivere le differenze obiettive tra le forme di pensiero prevalenti nei vari strati sociali. La prima si limita ad affermare che questo o quell'interesse particolare è la causa di un determinato atteggiamento ingannevole. La seconda

[2] K. Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, 1847, trad. it., *Miseria della filosofia*, Roma, 1971³, n. 90.

ritiene semplicemente che esiste una corrispondenza tra una certa situazione sociale e una determinata prospettiva, opinione o coscienza collettiva. In questo caso, anche se l'analisi degli interessi può spesso essere necessaria, non si devono stabilire delle correlazioni causali, ma occorre piuttosto comprendere la situazione nel suo complesso. L'interesse psicologico tende cioè a venire sostituito da una ricerca della corrispondenza sussistente tra la situazione che si deve studiare e le diverse forme della conoscenza.

Poiché la concezione particolare non si allontana dal piano psicologico, il punto di riferimento resta in tali analisi quello individuale. Ciò avviene anche quando ci occupiamo dei gruppi, in quanto tutti i fenomeni psichici debbono essere conclusivamente riportati alle mentalità individuali. Il termine «ideologia di gruppo» ricorre con frequenza nel linguaggio popolare. L'esistenza del gruppo, considerata in questo senso, significa soltanto che un gruppo di persone, o nella loro reazione immediata ad una stessa situazione o come risultato di una diretta interazione psichica, reagisce allo stesso modo. Ne segue che esse, essendo condizionate dalla medesima realtà sociale, sono pure soggette alle identiche illusioni. Se noi limitiamo le nostre osservazioni ai soli processi mentali dell'individuo e lo consideriamo come l'unico possibile portatore di ideologie, non comprenderemo mai, nella sua totalità, la struttura del mondo intellettuale che è propria di un gruppo sociale in una determinata situazione storica. Sebbene questo mondo non si dia nella sua interezza senza le esperienze e le reazioni dei diversi individui, nondimeno la sua intima struttura non consiste nella loro mera integrazione. I singoli membri della classe lavoratrice, ad esempio, non fanno esperienza di tutti gli elementi che compongono la cosiddetta *Weltanschauung* proletaria. Ciascun individuo partecipa soltanto in piccola misura di questo sistema di pensiero, la cui totalità non risulta pertanto una semplice somma di queste frammentarie esperienze individuali, ma è bensì un'unità organicamente integrata. Ne deriva che noi possiamo considerare l'individuo come portatore di un'ideologia solo fino a quando abbiamo a che fare con quella concezione dell'ideologia che, per definizione, è intenta a studiare i singoli contenuti del pensiero più che non la sua struttura complessiva, scoprendo le ambiguità o le contraffazioni. Ma ap-

pena risaliamo ad un concetto totale dell'ideologia, noi dobbiamo cercare di ricostruire la intera prospettiva del gruppo sociale, né gli individui, presi singolarmente o sommati astrattamente gli uni agli altri, possono più venire considerati i legittimi portatori del sistema ideologico in questione. Scopo dell'analisi diventa allora la determinazione della base teoretica che sta al fondo dei singoli giudizi individuali. Ed invero le analisi dell'ideologia nel senso particolare non possono mai, per il fatto stesso di ritenere il contenuto del pensiero individuale dipendente in larga misura dagli interessi soggettivi, ricostruire la prospettiva totale di un gruppo sociale. Esse possono al massimo svelare gli aspetti psicologici collettivi delle ideologie o condurre a qualche sviluppo della psicologia di massa, occupandosi, ad esempio, del diverso comportamento degli individui nella folla. Sebbene la psicologia collettiva avvicini sovente i problemi dibattuti da un'analisi totale dell'ideologia, essa non deve rispondere alle stesse domande. Una cosa è infatti sapere in che misura le mie attitudini e i miei giudizi sono influenzati e alterati dalla coesistenza con gli altri esseri umani, un'altra è stabilire quali siano le implicazioni teoretiche del mio modo di pensare che si presentano identiche a quelle dei miei compagni di gruppo o di classe.

Ci accontentiamo per ora di porre la sola questione, senza tentare l'esame dei difficili problemi metodologici che essa solleva.

2. *Il concetto di ideologia nella prospettiva storica*

Come le concezioni particolari e totali dell'ideologia possono venire distinte l'una dall'altra sulla base del loro differente significato, così le origini storiche dei due concetti possono essere rispettivamente chiarite, anche se essi si siano spesso intrecciati l'un l'altro. Noi non possediamo ancora sufficienti notizie sullo sviluppo del concetto di ideologia, per tracciare una storia sociologica delle molteplici variazioni occorse al suo significato[3]. Anche se fossimo in grado di fare

[3] Come parziale bibliografia sul problema, l'autore indica le sue se-

ciò, non sarebbe nostro compito, per il fine che ci siamo proposti, scrivere una storia dei mutevoli significati che ha assunto il concetto di ideologia. Il nostro scopo è più semplicemente quello di tracciare, sulla base della distinzione fatta nel precedente capitolo, il processo che ha portato al preciso e rigoroso significato dei due termini dell'ideologia. Corrispondentemente a quelle che abbiamo chiamato la concezione particolare e totale di un sistema ideologico, esistono due differenti correnti dello sviluppo storico.

La diffidenza e il sospetto che gli uomini mostrano dovunque verso i loro avversari, in ogni fase del processo storico, possono essere considerati come l'immediato precedente della nozione di ideologia. Ma è soltanto quando la sfiducia

guenti opere: *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LV (1925), e *Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde*, cit. Altre importanti indicazioni si possono rintracciare in:

Krug, W.T., *Allgemeines Handworterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, 2ª ediz., Leipzig, 1833.

Eisler, *Philosophisches Wörterbuch*, Berlin, 1912.

Lalande, *Vocabulaire de la philosophie*, Paris, 1926.

Salomon G., *Historischer Materialismus und Ideologienlehre*, «Jahrbuch für Soziologie», II (1926), pp. 386 s.

Ziegler H.O., *Ideologienlehre*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVII (1927), pp. 657 s.

La maggioranza degli studi dell'ideologia non raggiunge il livello dell'analisi sistematica, limitandosi a dei riferimenti storici o alle più generali considerazioni. Come esempio, citiamo i ben noti lavori di Max Weber, György Lukács, Carl Schmitt e, più recentemente il saggio di Hans Kelsen, *Die Philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und der Rechtspositivismus*, n. 31 dei «Vorträge der Kant Gesellschaft», 1928.

Le opere esemplari di Werner Sombart, Max Scheler e Franz Oppenheimer sono troppo ampiamente conosciute per richiedere una dettagliata presentazione. Sotto un profilo più ampio, i seguenti studi sono di particolare interesse:

Riezler K., *Idee und Interesse in der politischen Geschichte*, («Die Dioskuren», III, 1924).

Szende P., *Verhüllung und Enthüllung*, Leipzig, 1922.

Adler G., *Die Bedeutung der Illusioner für Politik und soziales Leben*, Jena, 1940.

Jankelevitich, *Du rôle des idées dans l'évolution des sociétés*, «Revue philosophique», LXVI (1908), pp. 256 s.

Millioud M., *La formation de l'idéal*, *ibid.*, pp. 138 s.

Dietrich A., *Kritik der politischen Ideologien*, «Archiv für Geschichte und Politik», 1923.

dell'uomo verso l'uomo, più o meno evidente in tutti i momenti della sua storia, diventa esplicita e viene metodicamente riconosciuta, che noi possiamo legittimamente parlare di un falso ideologico nelle asserzioni altrui. Ciò avviene allorché non riteniamo più gli individui personalmente responsabili degli inganni che ravvisiamo nelle loro affermazioni e non attribuiamo il male che essi producono ad una loro particolare abilità. Una interpretazione ideologica può dirsi veramente tale, solo quando cerchiamo più o meno consapevolmente di scoprire l'origine della loro menzogna in un fattore sociale. Noi incominciamo a trattare i punti di vista dell'avversario come ideologie nel momento in cui non li teniamo più nel conto di inganni artatamente predisposti e consideriamo la sua malafede come un prodotto della situazione sociale in cui egli si trova. La concezione particolare dell'ideologia viene allora a indicare un fenomeno che sta tra la pura menzogna, da un lato, e l'errore derivato da un deformato e falso apparato concettuale, dall'altro. Essa rimanda ad una sfera di errori di natura psicologica, i quali non sono, malgrado tutto, intenzionali, ma conseguono inevitabilmente da certe determinanti causali.

In accordo a questa interpretazione la teoria baconiana degli *idola* può essere considerata, almeno fino ad un certo punto, un antecedente del concetto moderno di ideologia. Gli «idoli» erano «apparenze» o «preconcetti» e si dividevano, come sappiamo, in quelli della tribù, della caverna, del mercato e del teatro. Tutte queste sorgenti di errore derivavano o dalla stessa natura umana o dagli individui particolari. Essi possono così essere attribuiti alla società o alla tradizione. In ogni caso, gli idoli costituiscono degli ostacoli nel cammino verso la vera conoscenza[4]. Esiste senza dubbio una certa connessione tra il termine moderno di «ideologia» e il termine usato da Bacone a indicare una fonte di errori. Inol-

[4] «Gli idoli e le nozioni false che hanno invaso l'intelletto umano gettandovi radici profonde, non solo assediano la mente umana sì da rendere difficile l'accesso alla verità, ma (anche dato e concesso tale accesso), essi continuerebbero a nuocergli anche durante il processo di instaurazione delle scienze, se gli uomini, di ciò avvisati, non si mettessero in condizioni di combatterli, per quanto è possibile» (F. Bacone, *Novum Organum*, 38, in *Opere filosofiche*, Bari, 1965, vol. I, p. 264).

tre, il fatto che la società e la tradizione possono diventare sorgenti di errore è una diretta anticipazione del punto di vista sociologico[5]. Pur tuttavia non si può affermare che esista una vera relazione, direttamente rintracciabile lungo la storia del pensiero, tra questa e la moderna concezione dell'ideologia.

È assai probabile che l'esperienza quotidiana degli affari politici abbia per prima reso l'uomo consapevole dell'elemento ideologico contenuto nel suo pensiero. Nel Rinascimento, sorse tra i concittadini del Machiavelli un detto riecheggiante una comune osservazione del tempo e cioè che in una maniera si pensa *in piazza* e in un'altra *in palazzo*[6]. Ciò costituiva un indizio della crescente partecipazione del pubblico ai segreti della politica. Possiamo qui anzi ravvisare l'inizio del processo, attraverso il quale ciò che prima aveva costituito una semplice occasione di sospetto e di diffidenza verso talune pubbliche deliberazioni si convertì in una ricerca metodica del loro elemento ideologico. La diversità dei modi di pensare fra gli uomini è infatti già attribuita ad un fattore

[5] «Vi sono anche idoli che dipendono per così dire da un contratto e dai reciproci contatti del genere umano: noi li chiamiamo idoli del foro, riferendoci al commercio e al consorzio degli uomini. Il collegamento tra gli uomini avviene per mezzo della favella, ma i nomi sono imposti alle cose secondo la comprensione del volgo, e basta questa informe e inadeguata attribuzione di nomi a sconvolgere in modo straordinario l'intelletto» (F. Bacone, *Novum Organum*, 43, in *Opere filosofiche*, cit., p. 43; cfr. anche paragrafo 59, p. 274).

Sugli «idoli della tradizione» Bacone scrive: «L'intelletto umano, quando trova qualche nozione che lo soddisfa, o perché ritenuta vera, o perché avvincente e piacevole, conduce tutto il resto a convalidarla ed a coincidere con essa. E, anche se la forza o il numero delle istanze contrarie è maggiore, tuttavia o non ne tien conto per disprezzo, oppure le confonde con distinzioni e le respinge, non senza grave e dannoso pregiudizio, pur di conservare indisturbata l'autorità delle sue prime affermazioni» (paragrafo 46, p. 268).

Che noi si sia dinanzi a una fonte d'errori è dimostrato dal seguente passaggio: «L'intelletto umano non è solo luce intellettuale, ma subisce l'influenza della volontà e degli affetti, e questo fa essere la scienza come si vuole. Ciò avviene perché l'uomo crede vero ciò che preferisce...» (paragrafo 49, p. 270; cfr. anche paragrafo 52, p. 271).

[6] Machiavelli, *Discorsi*, I, 47. Citato da F. Meinecke, *Die Idee der Straaträson*, Munich und Berlin, 1925, trad. it., *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Firenze, 1970, p. 32.

che si può, senza alterare il termine, chiamare sociologico. Machiavelli, con il suo razionalismo inflessibile, fece proprio il compito di riferire le variazioni nelle opinioni degli uomini alle corrispondenti variazioni nei loro interessi. Non altrimenti, quando egli prescrive una *medicina forte* per le parti interessate in una controversia il segretario fiorentino ha tutta l'aria di elevare a regola generale del pensiero ciò che era implicito nell'adagio popolare del suo tempo[7].

Tra questo momento della cultura occidentale e il pensiero razionale che fu caratteristico del periodo illuministico sembra esserci una precisa continuità. La psicologia degli interessi pare infatti nascere dalla medesima sorgente. Una delle principali caratteristiche del metodo razionale nell'analisi dell'umana condotta, esemplificata dall'*History of England* dello Hume, consisteva nel presupposto che gli uomini fossero nati per fingere e ingannare i loro amici[8]. La medesima caratteristica si trova negli storici del tempo che adottano una concezione particolare dell'ideologia. Questo modo di pensare sarà sempre d'accordo con la psicologia degli interessi nel sollevare dubbi sulla integrità dell'avversario e nel sospettare dei suoi motivi. Un tale atteggiamento ha nondimeno un valore positivo nella misura in cui ci preoccupiamo di scoprire il genuino significato di una affermazione che le menzogne tengono celato. Questa tendenza è molto accentuata ai nostri giorni[9]. E sebbene una tale posizione intellettuale sia considerata in vasti ambienti come indegna e spregevole (e invero fino a quando la «denigrazione» è fine a se stessa, la sua critica è giustificata), essa ci è imposta in un'epoca di transizione come la nostra, che la ritiene necessaria per rompere con forme e tradizioni antiquate.

[7] Cfr. Meinecke, *ibid.*

[8] Meusel Fr., *Edmund Burke und die französische Revolution*, Berlin, 1913, p. 102, nota 3.

[9] Carl Schmitt rilevò molto bene questo caratteristico aspetto del pensiero moderno, quando disse che noi temiamo continuamente di venire fraintesi. Di conseguenza, noi siamo sempre in guardia contro gli inganni, le sublimazioni e le deviazioni. Egli osservò come il termine *simulacra*, che apparve nella letteratura politica del diciassettesimo secolo, possa essere considerato come un precedente del presente atteggiamento (*Politische Romantik*, Munich und Leipzig, 1925², p. 19).

3. *Dalla particolare alla totale concezione dell'ideologia*

Si deve pur sempre ricordare che tale smascheramento, effettuato su di un piano psicologico, non va affatto confuso con il più radicale scetticismo e quella ben più spregiudicata analisi, che procede su di un piano ontologico e noologico. Ma i due fatti non possono essere completamente separati. Le medesime forze storiche, che apportano continue trasformazioni nell'uno, operano del pari nell'altro. Così, mentre le illusioni psicologiche sono costantemente minacciate, anche i principi ontologici e logici derivati da certe prospettive e modi di pensiero vengono dissolti in un conflitto tra le parti interessate. Solo in un mondo in ascesa, nel quale nuovi e fondamentali valori stanno per sorgere e per abbattere i vecchi, una lotta di idee può far sì che gli antagonisti cerchino di distruggere non soltanto le specifiche credenze e attitudini l'uno dell'altro, ma anche i fondamenti su cui esse si sostengono.

Finché le parti in conflitto avevano la stessa visione del mondo, pur occupando di questo i poli opposti, finché una consorteria feudale combatteva contro una di ugual rango, una tale distruzione reciproca era inconcepibile. Questa profonda rottura dell'unità intellettuale è possibile solo quando i valori essenziali dei gruppi contendenti contrastano radicalmente. Per prima cosa, nel corso di questa disintegrazione, l'originaria diffidenza comincia a trasformarsi in una sistematica nozione particolare dell'ideologia, che, nondimeno, resta su di un piano psicologico. Ma, continuando tale processo di rottura, essa si estende alla sfera noologica-epistemologica. Esemplifichiamo storicamente: la nascente borghesia, che recava seco un nuovo ordine di valori, non era soddisfatta del posto limitato che le era stato assegnato nel vecchio assetto feudale. Essa rappresentava un nuovo «sistema economico» (nel significato che attribuisce a questo termine il Sombart), un nuovo stile di pensiero che s'opponeva ai modi tradizionali di spiegare e intendere il mondo. Lo stesso sembra essere vero del proletariato oggi. Anche qui noi notiamo infatti un contesto tra due divergenti programmi economici tra due sistemi sociali e, infine, tra due maniere di pensare.

Quali furono, in una storia delle idee, gli eventi che prepararono la strada ad una concezione totale dell'ideologia?

Certo essa non nacque da quell'attitudine alla diffidenza che gradualmente dette luogo ad un concetto particolare dell'ideologia. Passi più importanti dovettero essere fatti prima che le numerose tendenze intellettuali procedenti in una stessa direzione generale potessero venire unificate nella concezione totale dell'ideologia. La filosofia giocò una parte di rilievo in questo processo, la filosofia concepita, beninteso, in un senso diverso da quello tradizionale, per cui si configura come una disciplina del tutto staccata dalla vita concreta. Il suo ruolo fu piuttosto quello di interpretare in modo essenziale i continui conflitti che nascevano nell'ambito del pensiero e le risposte ch'esso forniva alla sempre mutevole struttura del mondo. Noi dobbiamo qui limitarci a indicare le fasi principali attraverso le quali la concezione totale è pervenuta ad un livello noologico.

Il primo passo importante in questa direzione consistette nello sviluppo di una filosofia della conoscenza. La tesi che la conoscenza è un'unità costituita da elementi non contraddittori pone un problema che è stato, specie in Germania, la base di una ricerca imponente. La filosofia della conoscenza ha infatti sostituito il concetto di un mondo estremamente confuso ed ambiguo con un tipo d'esperienza, la cui coerenza è garantita dall'unità del soggetto percepiente. Ciò significa che il soggetto non tanto si limita a riflettere la struttura del mondo esterno, quanto piuttosto organizza da sé i principi che lo mettono in grado di conoscere la realtà. Dopo che l'unità ontologica del mondo, tipica dell'oggettivismo cristiano e medievale, andò perduta, si cercò di sostituire ad essa una unità imposta dallo stesso soggetto conoscente. Un tale fatto portò, nell'età dei lumi, a considerare la conoscenza per se stessa e sotto un profilo eminentemente soggettivo.

Da allora in avanti, si può ben dire che il mondo, come tale, esiste solo in relazione al pensiero conoscente e che l'attività del soggetto determina le forme in cui esso appare. Ciò costituisce di fatto la stessa concezione totale dell'ideologia in embrione, sebbene essa manchi ancora delle sue implicazioni storiche e sociologiche.

In questo periodo, il mondo è concepito come un'unità strutturale e non più come una pluralità di eventi disparati, quale sembrò nel periodo in cui la crisi dell'ordine oggettivo della realtà parve introdurre il caos. Esso è completamente

riferito al soggetto, ma il soggetto non è in questo caso l'individuo concreto, quanto piuttosto un'astratta «conoscenza di sé». Da questo punto di vista, particolarmente evidente in Kant, il piano razionale è differenziato in modo assai netto da quello psicologico. Tale è in sostanza il primo passo nella dissoluzione di quel dogmatismo ontologico che riguardava «il mondo» come esistente indipendentemente da noi, in una forma fissa e definitiva.

Il secondo momento nello sviluppo della concezione totale dell'ideologia si ha quando essa non è più considerata in modo sovratemporale, bensì all'interno di una prospettiva storica. In ciò sta il merito di Hegel e della scuola Storica. Quest'ultima, e ancor più Hegel, partono dall'idea che il mondo costituisca un'unità e che esso sia comprensibile solo se riferito al soggetto conoscente. Ma tale unità (ed è questo l'elemento nuovo e decisivo) è concepita in un processo di continua trasformazione storica e tende sempre a stabilire il suo equilibrio su piani vieppiù elevati. Durante l'Illuminismo il soggetto, quale rappresentante dell'unità della conoscenza era considerato come un'entità del tutto astratta, fuori del tempo e della società. In questo periodo, il *Volksgeist*, «lo spirito popolare», viene invece a rappresentare gli elementi storicamente differenziati della conoscenza, che sono da Hegel integrati nello «spirito del mondo». È evidente che la maggiore concretezza di questo tipo di filosofia dipende dal più immediato interesse ch'esso porta alle idee germinate dalle complesse reazioni sociali e dall'incorporamento delle correnti storico-politiche nel suo dominio. Dopo di allora, pertanto, le esperienze della vita quotidiana non sono più accolte per quello che sembrano, ma sono considerate in tutte le loro implicazioni e riportate ai loro presupposti originari. Si dovrebbe peraltro rilevare che la natura storicamente mutevole del pensiero non fu tanto scoperta dalla filosofia, quanto dall'indagine politica sulla vita del tempo.

La reazione seguita al sapere fondamentalmente antistoricistico, prevalente nel periodo della Rivoluzione francese, dette un nuovo impulso alla conoscenza della storia. In ultima analisi, il passaggio dal soggetto generale, astratto, ordinatore del mondo («il conoscere in sé») a quello più concreto («lo spirito popolare» diverso nelle singole nazioni) non era un risultato d'ordine filosofico, ma stava piuttosto a si-

gnificare una trasformazione dei modi di reagire al mondo in ogni campo di esperienza. Tale cambiamento può risalire alla rivoluzione accaduta nel sentimento popolare durante e dopo le guerre napoleoniche, quando il senso delle nazionalità s'affermò concretamente. Il fatto che si possano trovare degli antecedenti di questo interesse per la conoscenza storica e del *Volksgeist* non toglie nulla alla validità dell'osservazione[10].

L'ultimo e decisivo passo nella formazione di un concetto totale dell'ideologia fu parimenti avviato dal processo storico-sociale. Quando la «classe» prese il posto del «popolo» o della «nazione», quale detentrice della conoscenza storicamente dinamica, la stessa tradizione si trovò ad accogliere quanto era divenuto evidente nel processo sociale, e precisamente, il fatto che la struttura di una società e le sue corrispondenti forme intellettuali mutano col mutare delle relazioni tra le classi sociali. Come, in un primo tempo, lo «spirito popolare» prese il posto della «conoscenza assoluta», così ora il concetto di *Volksgeist* è rimpiazzato da quello della coscienza di classe, o più esattamente, dall'ideologia di classe. Orbene, lo sviluppo di queste idee segue una duplice direzione: da un lato, assistiamo ad un processo di sintesi e di integrazione attraverso cui il concetto stesso del conoscere perviene a fissare un centro unitario in un mondo infinitamente variabile, dall'altro, ad uno sforzo costante di rendere più elastica e flessibile la concezione unitaria, troppo rigidamente e schematicamente formulata nel corso di detto processo.

Il risultato di questa doppia tendenza è che, in luogo della fittizia unità di un conoscere fuori del tempo e immutabile (e, tra l'altro, neppure concretamente dimostrabile), noi

[10] Come indicazione per il futuro, diciamo qui che la sociologia del sapere, diversamente dalla ortodossa storia delle idee, non aspira a riportare quest'ultime ai loro remoti prototipi storici. Se ci mettiamo da tale punto di vista, è possibile trovare dei precedenti per qualunque idea. Non c'è nulla di detto che non sia stato detto prima (*Nullum est iam dictum, quod non sit dictum prius*). Il tema specifico del nostro studio è di osservare come e in quale forma la vita intellettuale di un dato momento storico sia collegata alle esistenti forze sociali e politiche. Cfr. il mio studio, *Das konservative Denken*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1927, p. 103, nota 57 (trad. it. *Il pensiero conservatore*, Milano, Silva, 1967).

acquistiamo dello stesso un'idea che varia secondo i periodi storici, le nazioni e le classi sociali. In tutto questo passaggio, noi continuiamo a tener fede all'unità della conoscenza, ma tale unità è ora dinamica e in continuo divenire: ecco perché, pur venendo meno la fiducia in un concetto statico del sapere, il materiale sempre più ricco, scoperto dalla ricerca storica, non risulta una massa incoerente e discontinua di eventi senza relazione l'un l'altro. Invero, una concezione dinamica del conoscere fornisce una più adeguata prospettiva per la comprensione della realtà storica.

Due conseguenze scaturiscono da questo nuovo concetto del sapere. Anzitutto, noi percepiamo chiaramente che le opere umane non si possono spiegare isolando i loro elementi specifici. Ogni fatto e avvenimento in un periodo storico è comprensibile solo nei termini del significato ch'esso assume, e tale significato si riporta sempre a sua volta ad altri significati. Così l'idea che abbiamo dell'unità e dell'interdipendenza dei significati in un determinato periodo storico, sta sempre alla base della sua interpretazione. In secondo luogo, questo interdipendente sistema di significati varia in ogni sua parte e nel suo insieme da un periodo all'altro. Ne segue che la reinterpretazione di questo continuo mutamento nel significato diviene il problema principale delle moderne scienze storiche. Sebbene Hegel abbia più di ogni altro insistito sulla necessità di integrare i vari elementi del significato in una data esperienza storica, egli procedette pur sempre in maniera speculativa, mentre siamo arrivati ad un punto in cui possiamo trasferire questa nozione costruttiva, passataci dai filosofi, nella ricerca empirica.

Il fatto per noi importante è che le due correnti, da cui nascono la concezione particolare e totale dell'ideologia, vengono ora ad avvicinarsi più strettamente. La concezione particolare dell'ideologia si confonde con quella totale. Il fatto diventa chiaro a chi l'osserva nel modo seguente: in un primo tempo, un avversario veniva, quale rappresentante di una certa posizione politico-sociale, accusato di falso, fosse esso consapevole o no, mentre ora la critica s'è fatta più generale per la ragione che, avendo screditato l'intera struttura della sua consapevolezza, non lo si ritiene più nemmeno capace di pensare correttamente. Questo semplice rilievo mostra, alla luce di un'analisi strutturale del pensiero, come, nei primi

tentativi di scoprire le sorgenti dell'errore, la deformazione ideologica fosse ricercata su di un piano soltanto psicologico e fossero tenute presenti le sole origini personali del pregiudizio intellettuale. La critica diviene totale quando l'attacco è portato su di un piano noologico e la validità delle teorie avversarie è messa in crisi dal riconoscimento che esse sono un prodotto della situazione sociale generalmente prevalente. Con ciò si è raggiunto un nuovo e forse decisivo stadio nella storia dei modi del pensiero. È difficile, tuttavia, occuparci di questo sviluppo senza prima esaminare alcune delle sue fondamentali implicazioni. La concezione totale della ideologia solleva un problema che finora è stato adombrato, ma che adesso acquista un più ampio significato, il problema, vogliamo dire, di come sia sorta la «falsa coscienza» (*falsche Bewusstsein*), di come sia nato un pensiero capace di falsare quanto viene a cadere sotto il suo dominio. Proprio la consapevolezza che la nostra generale visione del mondo può essere fuorviata ci porta ad attribuire alla concezione totale dell'ideologia uno speciale significato e valore per la comprensione della nostra vita sociale. Da questo esame nasce, è vero, la profonda inquietudine che noi avvertiamo nel presente momento culturale, ma anche tutto ciò che in esso vi è di fruttuoso e di stimolante.

4. *Oggettività e pregiudizio*

Il sospetto che potesse esistere una cosa come la «falsa coscienza», i cui giudizi sono sempre necessariamente falsi, data dall'antichità. Esso è di origine religiosa ed è giunto sino a noi come una parte dell'eredità culturale dell'antico. Tale sospetto assume l'aspetto del problema, ogni qualvolta la sincerità dell'ispirazione o della visione di un profeta è messa in dubbio dal popolo o da lui stesso[11].

Abbiamo qui, ci sembra, l'esempio di una concezione antica che sta a fondamento di un'idea moderna; uno sareb-

[11] «O diletti, non credete ad ogni spirito, ma mettetelo alla prova per vedere se è veramente di Dio, poiché molti falsi profeti sono venuti nel mondo», Giovanni, IV, 1.

be infatti tentato di asserire che l'assenza della questione era già presente all'antica riflessione e che di nuovo c'è solo la sua forma. Ma anche in questo caso noi dobbiamo tener fermo, in opposizione a coloro che cercano di derivare ogni cosa dal passato, che la forma moderna assunta dall'idea in questione è molto più importante della sua origine. Mentre prima il sospetto che potesse esistere una «falsa coscienza» era solo un giudizio emesso su taluni fatti accertati, oggi, disponendo di metodi analitici maggiormente precisi, siamo capaci di procedere a una critica più radicale intorno ai problemi del conoscere. Ciò che un tempo si limitava ad un tradizionale anatema, si è oggi trasformato in una ricerca metodica fondata su di una dimostrazione scientifica.

Il cambiamento che ci accingiamo a discutere è di grande importanza. Da quando il problema è stato sottratto ad un contesto puramente religioso, non solo sono mutati i metodi intesi a provare e dimostrare la falsità o la verità di un giudizio, ma si sono anche profondamente modificati i principi con cui valutiamo il vero e il falso, il reale e l'apparente. Quando il profeta dubitava della sincerità della sua visione, ciò accadeva perché egli si sentiva abbandonato da Dio, e la sua angoscia era fondata su di un riferimento alla trascendenza. Se, al contrario, noi oggi siamo dubitosi delle nostre idee, il fatto dipende dal timore che esse non si conformino più a qualche criterio plurisecolare.

Per determinare l'esatta natura dei nuovi principi che hanno sostituito quello trascendente, dobbiamo sottoporre il significato della parola «ideologia» a una più precisa analisi storica. Se, nel corso di tale ricerca, noi siamo portati a usare il linguaggio ordinario, ciò sta semplicemente a indicare che la storia del pensiero non è confinata ai soli libri, ma attinge il suo principale significato dalle esperienze della vita quotidiana. Non altrimenti, i più importanti mutamenti nei giudizi della filosofia sulle diverse sfere della realtà, si riportano ai mutevoli valori del mondo ordinario.

La stessa parola ideologia» non ha, in principio, alcun significato ontologico: essa non includeva alcuna decisione sui differenti valori della realtà, poiché in origine indicava semplicemente la teoria delle idee. Gli ideologi furono, come sappiamo, i membri di un gruppo filosofico sorto in Francia che, nella tradizione di Condillac, respinse ogni metafisica e

mirò a dare alle scienze dello spirito un fondamento antropologico e psicologico[12].

La moderna concezione dell'ideologia nacque quando Napoleone, trovando che questi filosofi si opponevano alle sue ambizioni imperialistiche, li chiamò sprezzantemente «ideologi». Così la parola assume un significato spregiativo che, come il termine «dottrinario», rimane tale anche ai giorni nostri. Tuttavia, se si esaminano bene le implicazioni teoretiche di questa disistima, si troverà che essa è, nel fondo, di natura conoscitiva e ontologica. Ciò che viene disprezzato è la validità del pensiero dell'avversario in quanto è ritenuto astratto. Ma se ci si chiedesse: astratto rispetto a che cosa? – allora la risposta dovrebbe essere: astratto rispetto alla pratica, astratto perché in contrasto con i fatti che accadono nel campo politico. Pertanto, tutto il pensiero ideologico è riguardato come futile quando si traduce in pratica, e il solo modo di avvicinare positivamente la realtà è ritenuto quello dell'agire. Una volta commisurati ai modelli della condotta pratica, il puro pensiero o la riflessione su di una determinata situazione divengono senza senso. È così evidente che il nuovo significato del termine «ideologia» reca l'impronta della posizione e il punto di vista di coloro che lo coniarono, cioè degli uomini politici e d'azione. La nuova parola riflette l'esperienza particolare dell'uomo politico e fornisce una base a quell'irrazionalità pratica, che non stima affatto il pensiero uno strumento efficace per conoscere la realtà[13].

[12] Cfr. Picavet, *Les idéologues. Essai sur l'istoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, réligieuses en France depuis 1789*, Paris, 1891.

Destutt de Tracy, il fondatore della scuola summenzionata, definisce come segue la scienza delle idee: «La scienza può essere chiamata ideologica se si considera soltanto la materia grammatica generale, se se ne osservano i metodi; e logica, se ci si limita a guardare allo scopo. Qualunque sia la denominazione, essa contiene queste tre sottosezioni, poiché non se ne può trattare un aspetto, senza considerare gli altri due. Ideologia mi sembra il termine generale, in quanto la scienza delle idee comprende l'indagine della loro espressione e formazione». *Les éléments de l'idéologie*, Paris, 1801, citato dalla 3ª ediz., la sola a me accessibile, Paris, 1817; p. 4 n.

[13] Dalle conclusioni della terza parte sarà possibile definire più esattamente, in conformità alla posizione sociale che occupa, il tipo di uomo politico, la cui concezione del mondo e la cui ontologia stiamo qui discutendo: non ogni politico s'abbandona infatti a questa irrazionale ontologia.

Durante il diciannovesimo secolo il termine ideologia, adoperato in questo senso, ebbe una grande diffusione. Ciò sta a significare che il concetto della realtà proprio dei politici sostituì gli scolastici e contemplativi modi di pensare e vivere. Da allora il problema implicito nel termine «ideologia» – che cosa è concretamente reale? – non è mai scomparso dall'orizzonte.

Ma occorre spiegare adeguatamente questo passaggio. La questione di che cosa costituisca la realtà non è affatto nuova: ma che essa nascesse in luoghi di pubblica discussione e non in isolati circoli accademici sembra indicare un importante cambiamento. La nuova connotazione che il termine ideologia veniva ad acquistare, mostra invero, per lo stesso fatto di essere ridefinito dall'uomo politico sulla base della sua esperienza, un mutamento decisivo nel porre il problema relativo alla natura della realtà. Se, pertanto, s'ha da rispondere alle domande che sono implicite in un'analisi del pensiero moderno, dobbiamo convenire che una storia sociologica delle idee si occupa del concreto pensare della società e non semplicemente dei sistemi concettuali elaborati all'interno di una rigida tradizione accademica e che per di più si ritengono autonomi. Se prima un sapere erroneo era confutato mediante il ricorso ad una sanzione divina che rivelava infallibilmente il vero e il falso, o per mezzo di una pura contemplazione, capace di attingere i primi principi, ora il criterio della realtà è trovato anzitutto in una ontologia derivata dall'esperienza politica. Malgrado i cambiamenti avvenuti nel suo contenuto, la storia del concetto di ideologia, da Napoleone al marxismo, ha conservato il medesimo criterio politico nei confronti della realtà. L'esempio storico mostra, nello stesso tempo, che un punto di vista pragmatico era già implicito nell'accusa che Napoleone volgeva ai suoi avversari. Invero noi possiamo affermare che il pragmatismo è diventato per l'uomo moderno una prospettiva, sotto alcuni aspetti, inevitabile e adeguata, e che la filosofia s'è, in questo caso, limitata ad appropriarsene e a procedere alle logiche conclusioni che ne scaturiscono.

Abbiamo già fatto cenno del particolare significato attribuito da Napoleone alla parola «ideologia» per mostrare che il discorso comune contiene spesso più senso filosofico ed ha più peso per una ponderata valutazione dei problemi che

non le dispute accademiche, le quali tendono a divenire sterili per il loro rifiuto a prender coscienza del mondo fuori dei circoli di studio[14].

Abbiamo fatto un ulteriore passo nella nostra ricerca, e siamo ora capaci di porre in risalto un altro aspetto di questo problema, riferendoci all'esempio appena citato in una diversa connessione. Nella lotta che Napoleone intraprese contro i suoi critici, egli fu in grado, mercé la sua posizione dominante, di screditarli col mettere in rilievo la natura ideologica del loro pensiero. Nei successivi momenti del suo sviluppo, la parola «ideologia» è usata dal proletariato come un'arma contro il gruppo dominante. In breve, un'indagine penetrante sui fondamenti del pensiero, come quella offerta dalla nozione di «ideologia», non poteva, col tempo, rimanere il privilegio esclusivo di una classe. Ma è precisamente in seguito a questa espansione e diffusione della ricerca ideologica che si giunge infine ad un punto, in cui non è possibile per alcuna prospettiva di pensiero chiamare tutte le altre «ideologiche», senz'essere essa stessa nella posizione di ricevere quella taccia. In tale maniera, noi arriviamo a una nuova consapevolezza metodologica del pensiero in generale.

Ci fu un tempo in cui sembrò una prerogativa del proletariato militante far uso dell'indagine ideologica per smascherare i fini segreti dei suoi avversari. In un momento nel quale i più erano pronti a dimenticare l'origine storica dell'ideologia cui abbiamo già accennato, il marxismo ne sviluppò metodicamente il significato critico. Fu la teoria marxista che attuò per prima una fusione della concezione particolare e totale dell'ideologia, come fu ancora essa a mettere in rilievo l'importanza della posizione e degli interessi di classe nella determinazione del pensiero. Largamente debitore in ciò allo hegelismo, il marxismo fu capace di andar oltre il puro livello psicologico e di situare il problema in un quadro più comprensivo e filosofico. La nozione di «falsa coscienza» assume in questo modo un nuovo significato[15].

[14] Sulla struttura e sulle peculiarità del pensiero scolastico, e, in genere, su quello che rappresenta una posizione monopolistica, cfr., *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, cit.

[15] L'espressione «falsa coscienza» è marxista, in origine. Cfr. Mehring F., *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, trad. it., *Storia della socialde-*

Il pensiero marxista attribuì un tale decisivo significato alla prassi politica e all'interpretazione economica degli eventi che questi due fatti divennero i criteri ultimi per distinguere il puro fattore ideologico da quegli elementi del pensiero che sono più immediatamente rilevanti per la realtà. Di conseguenza non desta meraviglia che la teoria dell'ideologia sia di solito riferita, nella sua totalità, al movimento proletario marxista.

Ma nel corso del più recente sviluppo intellettuale e sociale, anche questo stadio è stato superato. Non è più un privilegio esclusivo degli scrittori socialisti riportare il pensiero borghese ai suoi fondamenti ideologici e pertanto screditarlo. Oggigiorno ciascun gruppo usa questa arma contro gli altri. Stiamo cioè entrando in una nuova fase del divenire sociale e culturale.

In Germania, i primi sforzi in questa direzione furono compiuti da Max Weber, Sombart e Troeltsch, per citare solo i maggiori esponenti di questo indirizzo. La verità delle parole di Max Weber diviene evidente appena si legge: «L'interpretazione materialistica della storia non è una vettura di piazza da prendere o lasciare a volontà, ed essa non si arresta di fronte agli attori delle rivoluzioni»[16]. L'analisi del pensiero e delle idee in termini di ideologie ha un'applicazione troppo ampia ed è un'arma troppo importante per diventare monopolio permanente di una parte sola. Nulla pertanto vietava che gli stessi oppositori del marxismo si servissero di essa nei confronti di quest'ultimo.

5. *Il passaggio dalla teoria dell'ideologia alla sociologia della conoscenza*

Abbiamo tracciato in precedenza un processo del quale si possono trovare numerosi esempi nella storia sociale e delle idee. Nello sviluppo, teso ad affermare un nuovo punto di

mocrazia tedesca, Roma, Editori Riuniti, 1968², vol. I, pp. 287 ss.; vedi anche Salomon, *op. cit.*, p. 147.

[16] Cfr. Weber Max, *Politik als Beruf*, in *Gesammelte Politische Schriften*, Munich, 1921, trad. it. in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, 1948, p. 148.

vista, una parte detiene il ruolo del pioniere, mentre le altre parti sono costrette, per far fronte all'avversario, a far uso del medesimo atteggiamento. È appunto il caso della nozione di ideologia. Il marxismo mise in luce un nuovo modo di pensare, a cui concorse tutto il secolo scorso. Ma la completa esplicazione di quest'idea non è il risultato di un singolo gruppo e non è legata ad una particolare posizione sociale e culturale. Senza dubbio, il ruolo avuto dal marxismo in questo processo gli riserva un posto di rilievo nella storia della cultura e non deve essere affatto minimizzato. Il processo, nondimeno, attraverso cui l'analisi ideologica perviene ad un impiego generale, si svolge tuttora dinanzi ai nostri occhi e deve essere sottoposto ad un esame di carattere empirico.

È interessante osservare che, a seguito dell'espansione dell'ideologia, viene ad affermarsi gradualmente un nuovo modo di conoscere. Questa nuova posizione intellettuale non costituisce soltanto un mutamento di grado in un fenomeno già operante. Noi abbiamo qui un esempio del reale processo dialettico che troppo spesso è frainteso per fini accademici, assistiamo cioè ad una differenza quantitativa sulla via di diventare una differenza qualitativa. Infatti, appena tutti i partiti sono capaci di considerare le idee dei loro avversari in termini ideologici, ogni elemento del significato si muta in qualità e la parola «ideologia» acquista un nuovo senso. Non altrimenti, si sono trasformati tutti i fattori che abbiamo esaminato nella nostra analisi storica del significato dell'ideologia. I problemi della «falsa coscienza» e della natura della realtà assumono pertanto un diverso rilievo. Questa convinzione ci costringe a riconoscere che i nostri assiomi, la nostra ontologia ed epistemologia sono, del pari, profondamente mutati. Ci limiteremo, in quel che segue, a osservare attraverso quale cambiamento di significato la concezione dell'ideologia è passata durante questo processo di trasformazione.

Si è già delineato lo sviluppo dalla particolare alla totale concezione dell'ideologia. Questa tendenza s'è venuta gradualmente intensificando. Invece di limitarsi a mostrare che l'avversario soffre di illusioni o sviamenti sul piano psicologico o dell'esperienza immediata, l'esigenza è ora quella di sottoporre la struttura intera del suo pensiero ad un'analisi sociologica.

Finché uno non mette in questione la propria posizione,

considerandola assoluta, e interpreta, al contrario, le idee dei suoi oppositori come un prodotto del loro rango sociale, non si è ancora fatto un passo decisivo in avanti. È pur vero che in tale caso si ha una concezione totale dell'ideologia: e infatti ci si preoccupa di analizzare il pensiero dell'avversario nella sua interezza e non di distinguerne alcuni aspetti isolati. Ma poiché, in questa occasione, ciò che ha valore è soltanto la ricerca sociologica delle idee dei nostri nemici, non si esce da una formulazione ristretta, o quanto meno speciale, della teoria. In contrasto con essa, la forma generale della concezione totale dell'ideologia è raggiunta dal ricercatore quando egli ha il coraggio di sottomettere non solo il punto di vista dell'avversario, ma quello di ciascuno, il suo compreso, all'analisi ideologica[17].

Nell'attuale momento della scienza è ben difficile trascurare questo lato della concezione totale dell'ideologia, secondo cui il pensiero di tutti i partiti in tutte le epoche è di natura ideologica. Non c'è infatti posizione intellettuale che non sia mutata nel corso della storia e che non si presenti tuttora in molteplici forme. Persino il marxismo ha assunto diversi aspetti.

Quando il concetto totale di ideologia perviene alla sua formulazione generale, la semplice teoria dell'ideologia trapassa nella sociologia della conoscenza[18]. Ciò che prima costituiva l'arma intellettuale di un partito si trasforma in un metodo di ricerca che ha per oggetto la storia della società e della cultura. Per cominciare, un certo gruppo scopre la determinazione situazionale (*Seinsgebundenheit*) delle idee appartenenti ai suoi avversari. Successivamente, il riconoscimento di questo fatto è elevato ad un principio onnicomprensivo, in base al quale il pensiero di ciascun gruppo è considerato

[17] Aggiungiamo qui un'altra distinzione alla precedente di «particolare e totale», ed esattamente quella di «speciale e generale». Mentre la prima distinzione si preoccupa di determinare se le singole idee isolate o l'intera coscienza siano da ascrivere all'ideologia, se la situazione sociale condizioni soltanto le manifestazioni psicologiche dei concetti o non penetri invece sino nella sfera razionale, nella seconda il problema decisivo è di sapere se il pensiero di tutti i gruppi (compreso il nostro) o soltanto quello dei nostri avversari sia da riconoscersi come socialmente determinato.

[18] Si veda l'espressione marxista «apprestare le armi intellettuali del proletariato».

come il risultato delle sue condizioni di vita[19]. Il compito specifico della storia sociologica del pensiero diviene così quello di ricercare, senza alcun riguardo per i pregiudizi dei partiti, tutti i fattori della concreta situazione sociale che possono influenzare il pensiero. Una storia delle idee, orientata sociologicamente, è destinata invero a provvedere l'uomo moderno di un concetto del processo storico, assai diverso da quello tradizionale. È altresì chiaro che la concezione dell'ideologia acquista, sotto questo aspetto, un nuovo significato, da cui hanno origine due modi di affrontare l'indagine ideologica. Il primo è di limitarsi a mostrare la interrelazione ovunque esistente tra un determinato punto di vista intellettuale e una certa posizione sociale. Ciò implica la rinunzia a denunciare o smascherare quelle prospettive con cui si è in disaccordo.

Cercando di spiegare le convinzioni altrui, uno è portato a far apparire la propria come infallibile e assoluta: questa procedura deve essere totalmente scartata, se uno sta per intraprendere un'indagine non valutativa. Il secondo tipo di ricerca consiste allora nel combinare una tale analisi, priva di giudizi di valore, con un determinato principio epistemologico. Considerato da questo ultimo punto di vista, il problema della vera conoscenza ammette due soluzioni diverse e separate: quella che chiameremo del *relazionismo* e quella del *relativismo*.

Il relativismo è un prodotto del moderno indirizzo storico-sociologico, secondo cui tutti i sistemi di pensiero dipendono dalla concreta posizione umana del singolo pensatore (*Standortsgebundenheit des Denkers*). Il relativismo accorda questo tipo di analisi storico-sociologica con un'antica teoria del conoscere che ancora non era riuscita a scorgere i nessi esistenti tra le condizioni esistenziali e le forme del pensiero, e per la quale il modello del sapere veniva essenzialmente rappresentato da proporzioni come 2 + 2 = 4. Questa vecchia teoria, per cui un tale esempio costituiva il modello di tutto il pensiero, era così necessariamente indotta a rifiutare

[19] Con il termine «determinazione situazionale della conoscenza», io cerco di distinguere il contenuto propagandistico da quello scientifico-sociologico della concezione ideologica.

tutte quelle forme di conoscenza che dipendevano da una posizione soggettiva e dallo stato sociale del pensatore: questi elementi si consideravano infatti relativi. Si può allora concludere che il relativismo trova la sua ragione d'essere nel dissidio che sorge tra questa nuova consapevolezza storica dei concreti processi del pensiero e una teoria del conoscere, la quale non si era ancora resa conto di questo nuovo modo di considerare il pensiero.

Se noi intendiamo liberarci da questo relativismo, dobbiamo cercare di comprendere, con l'aiuto della sociologia del sapere, che non è tanto una dottrina assoluta della verità, quanto un tipo storicamente delimitato di epistemologia ad essere in conflitto con il pensiero orientato in senso sociologico. Anche l'epistemologia partecipa del processo di una società e potrà progredire al punto da riuscire a controllare le complicazioni nascenti dalla mutevole struttura del pensiero.

Una moderna teoria del conoscere, che sia consapevole del carattere relazionale e non relativo del sapere storico, deve partire dal presupposto che ci sono sfere di pensiero, in cui non si possono concepire delle verità assolute e indipendenti dalla posizione del soggetto e dal contesto sociale. Anche un essere divino non potrebbe formulare a proposito degli eventi storici una proposizione del tipo 2 + 2 = 4; ciò che risulta intelligibile nella storia può infatti venire espresso solo in rapporto a problemi e costruzioni concettuali che nascono nel processo dell'esperienza storica.

Una volta ammesso che tutta la conoscenza della storia è relazionale e non può non essere riferita allo stato del singolo ricercatore, noi siamo posti, ancora una volta, di fronte al compito di discriminare ciò che è vero e ciò che è falso in un tale sapere. Sorge allora la questione: quale posizione sociale offre la migliore possibilità di raggiungere una conoscenza veramente adeguata? In ogni caso, la speranza di scoprire la verità in una forma che sia indipendente da certi significati storicamente e socialmente determinati dovrà, a questo punto, essere abbandonata. Questa conclusione non risolve certo il problema, ma almeno consente di prospettare i problemi concreti in un modo meno limitato. Per prima cosa, dovremo distinguere due tipi d'indagine che nascono entrambi sul piano della concezione generale e totale del-

l'ideologia: il primo, caratterizzato dall'assenza di giudizi di valore e il secondo, orientato invece in un senso metafisico e normativo. A proposito di quest'ultimo ci asterremo per ora dalla questione se si tratta del relativismo o del relazionismo.

La concezione non valutativa dell'ideologia, intesa in un aspetto generale e totale, ricorre anzitutto in quelle indagini storiche dove, in via provvisoria e per la chiarezza stessa del problema, non si emette alcun giudizio sulla coerenza delle idee prese in esame. Questa ricerca si limita a scoprire le relazioni sussistenti tra certe strutture mentali e le situazioni esistenziali in cui esse si danno. Dobbiamo, cioè, domandarci come mai un dato tipo di situazione sociale produca una determinata interpretazione. L'elemento ideologico implicito nel pensiero umano è sempre, se considerato a questo livello, legato alla concreta condizione di vita dell'individuo. Ne segue che il pensiero degli uomini nasce e opera in un definito ambiente sociale e non già nel vuoto.

Non si deve credere che tale origine del pensiero costituisca una fonte di errori. Come l'individuo che partecipa a un complesso di relazioni sociali con gli altri uomini trova in questo fatto la possibilità di arricchire e precisare la conoscenza dei propri simili, così un certo punto di vista e un certo sistema concettuale, appunto perché non sono indipendenti da una data realtà sociale, ne possono rivelare in notevole misura il significato. (L'esempio citato prima mostrava appunto che il proletariato socialista si trovava in una posizione particolarmente favorevole per scoprire gli elementi ideologici nelle idee degli avversari.) Resta peraltro vero che il nesso testé asserito tra il pensiero e la situazione bio-sociale presenta, accanto a dei vantaggi, anche degli elementi sfavorevoli. È chiaramente impossibile ottenere una visione adeguata e comprensiva dei problemi, se il pensatore o l'osservatore è confinato a un dato posto nella società. Per esempio, non era possibile (e lo si è già notato) per la concezione socialista dell'ideologia sollevarsi sino alla sociologia del sapere. Sembra implicito allo stesso processo storico il fatto che i limiti o le restrizioni di un punto di vista siano corretti o attenuati dalla lotta che esso impegna con quelli contrari. Il fine che si propone uno studio dell'ideologia, in quanto cerchi di non far uso di alcun giudizio di valore, è di comprendere i limiti di ciascuna prospettiva sociale e la relazione esistente

tra questi diversi atteggiamenti nell'intero processo della società. Siamo qui dinanzi ad un argomento pressoché inesauribile. Il problema rimane comunque quello di mostrare come, in tutta la storia del pensiero, certe prospettive intellettuali siano connesse a talune forme di esperienza, e di tracciare la interazione che si stabilisce tra di esse nello svolgimento sociale e della cultura. Nel dominio della morale, tanto per esemplificare, occorre far vedere non soltanto i continui mutamenti della condotta umana, ma anche quelli concernenti le norme in base a cui un comportamento viene giudicato. Si raggiunge una più profonda soluzione del problema, se siamo in grado di mostrare che gli stessi principi morali ed etici sono condizionati da precise situazioni e che taluni concetti fondamentali come il dovere, la trasgressione e il peccato non sono sempre esistiti, ma hanno fatto la loro comparsa in rapporto a particolari condizioni sociali[20]. Il prevalente indirizzo filosofico che cautamente sostiene la determinazione storica di ogni contenuto della condotta, ma che insiste contemporaneamente sulla conservazione di valori eterni e di un formale ordine categoriale, non è più sostenibile. Il fatto che sia stata riconosciuta una distinzione tra il contenuto e le forme della condotta rappresenta un'importante concessione all'indagine storico-sociologica e rende sempre più difficile una considerazione assoluta dei valori.

A questo punto, occorre rammentare che, se parliamo della vita sociale e culturale in termini di valori, ciò costituisce un atteggiamento peculiare del nostro tempo. La nozione del «valore» nacque e fu divulgata dalla scienza economica, per cui la scelta consapevole dei valori era il punto di partenza di una teoria. L'idea di valore si trasferì più tardi nella sfera morale, estetica e religiosa e alterò notevolmente la descrizione del comportamento reale degli uomini in tali campi. Nulla potrebbe infatti essere più falso che considerare come scelta consapevole tra i valori l'atteggiamento di un individuo intento, del tutto irriflessivamente, a un'opera d'arte o preoccupato di vivere secondo le norme che il padre gli ha inculcato sin da ragazzo.

[20] Cfr. Weber Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. it. cit., vol. II, pp. 493-495, in cui si considerano le condizioni sociali che sono richieste per la nascita della morale.

La convinzione che tutta la vita della cultura sia orientata verso valori obiettivi è un ulteriore esempio dell'indifferenza tipicamente moderna per i fondamentali meccanismi irrazionali che governano il rapporto tra l'uomo e il suo mondo. L'interpretazione dei fenomeni culturali in termini di valori oggettivi è difatti una caratteristica del nostro tempo. Ma anche concedendo per il momento che una tale concezione abbia alcuni meriti, resta vero che l'esistenza di certi ordini di valori e la loro specifica struttura divengono comprensibili solo se sono riferiti a delle situazioni concrete da cui prendono significato e nelle quali sono validi[21]. Non c'è allora alcuna norma che possa reclamare una validità formale e un'assolutezza indipendente dal suo contenuto storicamente mutevole.

Oggi siamo arrivati ad un punto in cui ravvisiamo con chiarezza delle differenze nei modi del pensare, oltre che nei periodi storici, anche tra i diversi sistemi culturali. Un poco alla volta ci si rende conto che non solo il contenuto del pensiero muta, ma anche la sua struttura categoriale. Solo di recente è divenuto possibile soddisfare l'ipotesi che, nel passato come nel presente, i modi dominanti del pensiero sono sostituiti da nuove categorie quando la base sociale del gruppo, di cui essi partecipano e sono caratteristici, si spezza o si trasforma sotto la pressione di un mutamento in corso nella società.

La sociologia della conoscenza promette di raggiungere un alto grado di esattezza nell'indagine; in nessun altro campo di ricerca l'interdipendenza nelle variazioni del significato è così evidente e rigorosamente determinabile come nel pensiero medesimo. Infatti il pensiero è un indice particolarmente sensibile del cambiamento sociale e culturale. Il mutamento nel significato delle parole e le molteplici connotazioni di ogni concetto riflettono la polarità dei modelli di vita antagonistici[22].

[21] Cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, 1911, che usa il termine *hingelten* per spiegare che le forme categoriali non sono valide in se stesse, ma solo in relazione al loro contenuto sempre mutevole e tale che reagisce inevitabilmente sulla loro natura.

[22] Per questa ragione, l'analisi sociologica dei significati giocherà un ruolo importante negli studi che seguono. Possiamo qui dire che una tale

In nessun settore della vita sociale noi scorgiamo con tanta chiarezza, come nel significato delle parole, il rapporto tra il pensiero e l'ambiente, le sue possibilità di variazione. La parola e il suo significato corrispondente sono una realtà collettiva. La più sottile sfumatura nel sistema totale di pensiero si riflette nella parola del soggetto e nelle gradazioni di significato che essa reca con sé. La parola ci lega all'intera storia del passato e insieme rispecchia la totalità del presente. Quando, nel comunicare con altri, noi cerchiamo un comune punto di intesa, la parola può venire usata per togliere le differenze tra i vari individui. Ma, se si rende necessario, la parola può divenire uno strumento efficace nell'accentuare tali diversità e le esperienze personali di ciascun uomo. Essa ci fornisce allora un mezzo per scoprire gli elementi nuovi e originali che nascono con il divenire stesso della cultura, e aggiunge pertanto dei valori prima ignoti al bilancio dell'esperienza umana. In tutte queste analisi ci si atterrà alla concezione generale e totale dell'ideologia nel suo senso non valutativo.

6. *La concezione non valutativa dell'ideologia*

Non occorre allo studioso che intraprende tali ricerche storiche occuparsi del problema di che cosa sia la verità assoluta. Le relazioni tra il pensiero e la società, che prima non erano state indagate nel loro complesso, sono ora divenute chiare. La consapevolezza di questo fatto e di tutti i suoi sviluppi dà al ricercatore moderno un vantaggio enorme. Egli non mirerà tanto a scoprire quale delle due fazioni in lotta detenga la verità, ma piuttosto volgerà l'attenzione al suo progressivo emergere nel corso dello sviluppo storico e sociale. A chi lo accusasse di evadere il problema della verità, lo studioso moderno può infatti rispondere che essa è maggiormente conseguibile attraverso la storia della società che non in una specifica indagine di carattere logico. Se anche egli

ricerca potrà venire sviluppata in una sintomatologia basata sul principio, secondo il quale ogni elemento della situazione reale, se viene da noi scrupolosamente esaminato, riflette e illumina la totalità.

non attinge il «vero in sé», egli saprà sempre riconoscere l'orientamento fondamentale della cultura e molti particolari sconosciuti che sono indispensabili alla scoperta della verità. In effetti, se noi crediamo di possedere già la verità, perdiamo ogni interesse per la ricerca che ci può invece condurre a una sempre maggiore consapevolezza della realtà. È appunto la nostra incertezza che ci spinge a occuparci della realtà in modo più diretto di quanto non avvenisse nei tempi in cui prevaleva la fede nell'assoluto.

Appare ora del tutto evidente che solo in una rapida e profonda trasformazione del mondo intellettuale, le idee e i valori, prima considerati inalterabili, hanno potuto essere sottoposti a una critica totale. In nessuna altra situazione, gli uomini erano stati così acuti da scoprire l'elemento ideologico del pensiero. È pur vero che gli stessi hanno in ogni tempo combattuto le idee dei loro avversari, ma nel passato ciò avveniva quasi sempre per sottomettere i più ostinati ai propri principi. Oggigiorno esistono troppi punti di vista di ugual valore e prestigio, ciascuno dei quali testimonia la relatività dell'altro, perché ci sia permesso di assumere una posizione e ritenerla assoluta. Solo una situazione culturale, socialmente disorganizzata come l'attuale, consente di vedere quel che finora non è stato possibile per la generale stabilità della struttura sociale e l'efficacia di certe norme tradizionali, che cioè ogni prospettiva è relativa ad una determinata situazione della società[23]. È certamente vero che per agire abbisognamo di una certa fiducia in noi e nelle nostre idee, che l'espressione con cui rivestiamo i pensieri ha, nostro malgrado, un tono di assolutezza. Nella nostra epoca, tuttavia, la funzione dell'indagine storica (e, come vedremo, di quei gruppi sociali da cui gli scolari debbono essere reclutati) è proprio quella di studiare gli elementi che costituiscono tale fede in noi stessi, così indispensabile per l'azione concreta, e respingere i pregiudizi che, come individui, accettiamo per veri. Ciò è possibile solo a patto di un'attenzione costante e se decideremo di ridurre al minimo la tendenza all'autoincen-

[23] La stabilità sociale non significa mancanza di eventi o la sicurezza personale degli individui, ma piuttosto la relativa fissità dell'intera struttura della società esistente, che garantisce la permanenza dei valori e delle idee dominanti.

samento. Mercé questo sforzo, la parzialità della nostra prospettiva è superata, e le posizioni intellettuali in contrasto possono completarsi reciprocamente.

Dobbiamo renderci conto della crisi intellettuale che travaglia la nostra epoca, in cui tutti i valori e principi appaiono nella loro genuina relatività. Una volta per sempre dobbiamo riconoscere che i significati di cui si costituisce il nostro mondo sono storicamente condizionati e nient'affatto assoluti.

In questo momento della storia, in cui tutti i fatti che concernono l'uomo ci sono rivelati in una nuova luce, conviene che il nostro pensiero scientifico divenga padrone della situazione; né si può infatti escludere (e casi precedenti stanno a confermarlo) la possibilità che questa favorevole circostanza vada perduta e che il mondo torni a presentare una fisionomia statica e uniforme.

Questo giudizio non valutativo che diamo della storia non conduce inevitabilmente al relativismo, ma piuttosto al relazionismo. Il conoscere, considerato alla luce della concezione totale dell'ideologia, non è un'esperienza vana, poiché l'ideologia nel suo aspetto relazionale non coincide affatto con l'illusione. La conoscenza che nasce da una esperienza concretamente vissuta, sebbene non sia assoluta, non per questo è meno conoscenza. Le norme che sono prodotte da tali reali condizioni di vita non si danno in un vuoto sociale, ma costituiscono vere sanzioni per la nostra condotta. Relazionismo vuol dire semplicemente che tutti gli elementi di una data cultura si richiamano reciprocamente e derivano il proprio significato da questa interrelazione. Un tale sistema di significati è possibile e valido solo in un determinato periodo storico, al quale, per un certo tempo, fornisce un'espressione appropriata. Quando la situazione sociale cambia, il sistema normativo cui aveva dato vita cessa di essere in armonia con essa. Lo stesso distacco avviene per la conoscenza e la prospettiva storica. Il sapere è sempre orientato verso qualche oggetto ed è influenzato, in questa ricerca, dalla natura dell'oggetto cui è interessato. Senonché il modo con cui procede detta analisi dipende dalla natura del ricercatore. Questo è vero, anzitutto, se si considera l'elemento qualitativo del nostro conoscere (in particolare, quando cerchiamo di capire qualcosa per cui il grado di comprensione richiesto presuppone una familiarità intellettuale e spirituale fra il sog-

getto conoscente e il conosciuto). È vero, in secondo luogo, se si intende procedere ad una teoria gnoseologica, posto che, per diventare conoscenza, ogni percezione è e deve essere organizzata in categorie. La possibilità di esprimere la nostra esperienza in tali forme concettuali dipende, nondimeno, dagli schemi referenziali che si dimostrano utilizzabili in un dato momento storico. I concetti che possediamo e l'universo di discorso in cui ci muoviamo, i modi della loro affermazione, sono influenzati in larga misura dallo stato storico-sociale dei membri intellettuali e responsabili del gruppo. Il tema di questo esame non valutativo dell'ideologia diviene allora la relazione di ogni sapere parziale e dei suoi elementi costitutivi con il più largo ordine di significati e, infine, con la struttura della realtà storica. Invero, se noi abbandonassimo questo criterio d'indagine, perderemmo l'avanzata posizione nello sviluppo della cultura che si è con tanta fatica raggiunto.

Di conseguenza è divenuto assai problematico se costituisca un serio impegno intellettuale quello di cercar di scoprire le idee cosiddette assolute e immutabili. Imparare a pensare in un modo dinamico e relazionale piuttosto che statico è un compito forse più positivo. Nell'attuale situazione, nulla irrita maggiormente del fatto di scoprire che quelle persone, le quali ritengono di avere attinto l'Assoluto, sono le stesse che pretendono di essere superiori al resto dei mortali. Ai giorni nostri, tali persone, viventi fuori del mondo e sempre in cerca di raccomandare agli altri il rimedio miracoloso del loro Assoluto, rappresentano un chiaro segno della mancanza e insieme del bisogno di una sicurezza morale e intellettuale, avvertita dai numerosi gruppi di individui che non sono capaci di guardare in faccia l'esistenza. È probabile che, per continuare a vivere e agire in un mondo come il nostro, divenga alla fine necessario imboccare una sola strada e rifuggire tutte le alternative; ne consegue, se ciò è vero, che le persone possono essere indotte a considerare certi fini immediati come assoluti, nella speranza di fare così apparire reali e concreti i loro problemi. Ma non è tanto l'uomo d'azione a cercare l'assoluto e l'immutabile, quanto colui che desidera convincere gli altri a mantenere lo *status quo*, ritenendo di trarre vantaggi e conforti dalle condizioni quali sono. Coloro che sono soddisfatti dell'ordine di cose esistente hanno tutto l'interesse di considerare tale situazione come eterna e assolu-

ta, al fine di conservarla e ridurre al minimo le difficoltà della vita. Ciò, d'altra parte, non può avvenire senza ricorrere a ogni sorta di mito o di suggestione romantica. Ci troviamo allora dinanzi ad una sconcertante tendenza del pensiero moderno, per cui l'Assoluto che un tempo rappresentò un mezzo di comunicazione con il divino, è ora diventato uno strumento usato da quelli che intendono giovarsene per deformare, pervertire e occultare il significato del presente.

7. *Il passaggio alla concezione valutativa dell'ideologia*

Appare così chiaro come dalla concezione dell'ideologia, di cui ci siamo serviti per comprendere il divenire inesauribile della realtà e che peraltro non implicava alcun giudizio di valore, siamo stati condotti a considerare l'argomento su di un piano valutativo ed epistemologico, e, infine, metafisico ed ontologico. Inavvertitamente, il punto di vista non valutativo e dinamico si è trasformato in un'arma contro una certa posizione intellettuale. Quella che in origine era una semplice tecnica metodologica si è svelata alla fine come una *Weltanschauung* e uno strumento, dal cui uso è emersa una visione del mondo non valutativa. Come in molti altri casi, noi ci accorgiamo solo da ultimo delle ragioni che ci spinsero all'inizio a considerare ogni presunto valore definitivo come un elemento del generale movimento della storia.

Solo allora noi ci rendiamo conto di avere impiegato dei giudizi di valore, metafisici e ontologici, di cui non eravamo consapevoli[24]. Pur tuttavia, questo fatto allarmerà soltanto

[24] Beninteso, il tipo dei giudizi di valore e l'ontologia di cui facciamo uso, incoscientemente o meno, non sono per nulla assimilabili al giudizio e all'ontologia, di cui parlammo quando criticavamo la tendenza assolutistica che cerca di ricostruire (nello spirito della scuola romantica tedesca) i frammenti della storia. Questa inevitabile ontologia che è alla base delle nostre azioni, anche quando non vogliamo rendercene conto, non è per nulla il prodotto di uno slancio romantico, né possiamo imporla a piacere alla realtà. Essa segna l'orizzonte entro cui sta il nostro mondo reale e non se ne può disporre, qualificandola semplicemente con il termine di ideologia. A questo punto, noi scorgiamo un barlume di «soluzione» per il nostro problema, pur se in nessun altro luogo del libro cerchiamo di offrirne una. La denuncia degli elementi ideologici e utopici presenti nel pensiero

coloro che sono legati ai pregiudizi positivistici della generazione passata e che ancora credono nella possibilità che il loro pensiero sia immune da qualunque presupposto ontologico, metafisico o morale[25]. Infatti più ci si rende conto, ai fini della ricerca, dei presupposti impliciti nel pensiero, più appare evidente che questo empirico procedimento (almeno nelle scienze sociali) può essere condotto solo sulla base di certi giudizi metaempirici, ontologici e metafisici e delle ipotesi che ne derivano. Colui che non possiede alcuna convinzione non ha neppure questioni da porre, e tanto meno, è capace di impostare un problema e studiare la storia per averne soluzione. Fortunatamente, anche il positivismo si ispira a determinati principi metafisici e ontologici, a dispetto delle sue prevenzioni antimetafisiche. La sua fede nel progresso e il suo realismo ingenuo sono esempi di tali premesse ontologiche. È stato precisamente per quei presupposti che il positivismo ci ha dato risultati così importanti, alcuni dei quali dovranno essere accolti ancora per diverso tempo. Il pericolo che viene dai presupposti in genere non consiste nel semplice fatto che essi ci sono o sono precedenti alla conoscenza empirica[26]. Esso piuttosto deriva dalla constatazione che un'ontologia tradizionale impedisce sovente nuovi sviluppi, specie per ciò che riguarda i modi fondamentali del pensare; finché la struttura teoretica non viene sottoposta a problema, noi restiamo legati a uno schema di pensiero del tutto statico e inadeguato nel presente momento dello sviluppo

è efficace soltanto a distruggere quelle idee con cui non ci identifichiamo totalmente. Così, si potrebbe chiedere se in talune circostanze, mentre siamo impegnati a distruggere la validità di certe idee con l'aiuto dell'analisi ideologica, noi non stiamo, in quello stesso momento, elaborando un nuovo progetto – se il modo stesso con cui chiamiamo in causa le vecchie credenze non celi una scelta più recente – appunto come disse una volta un saggio: «Frequentemente quando un tale viene da me a cercare consiglio, io so di ascoltarlo mentre si consiglia da solo».

[25] Il positivismo più critico fu meno presuntuoso e intese ammettere soltanto un «minimo di presupposti indispensabili». Si potrebbe levare la questione se questo «minimo» non venga a corrispondere all'irriducibile ontologia elementare contenuta nelle nostre condizioni esistenziali.

[26] Se la conoscenza empirica non procedesse da un'ontologia sarebbe interamente inconcepibile, in quanto noi possiamo inferire dei significati obiettivi dalla realtà solo a patto d'esser capaci di porre delle domande intelligenti e rivelatrici.

storico e intellettuale. Occorre pertanto mettere ogni cura nel riconoscere che ogni punto di vista è relativo a una particolare situazione e nel ricercare la natura di tale particolarità. Una chiara ed aperta ammissione dei rapporti metafisici che sono impliciti e necessari alla ricerca empirica servirà al progresso dell'indagine assai più di un rifiuto meramente verbale di tali premesse, le quali finiscono poi per essere riconosciute e accettate di nascosto.

8. *I giudizi ontologici impliciti nella concezione non valutativa dell'ideologia*

Abbiamo compiuto questa escursione nel terreno dell'ontologia e del positivismo, poiché essa era essenziale al fine ai comprendere i movimenti di pensiero nell'attuale fase della cultura[27]. Ciò che descrivemmo come un passaggio, spesso inavvertito, dal tipo di ricerca non valutativa a quella valutativa non è caratteristico soltanto delle nostre personali convinzioni, bensì di tutto il pensiero contemporaneo. Il risultato conclusivo di tale analisi è che l'indagine storico-sociologica veniva in questo periodo ad escludere ogni giudizio di valore, e che da essa si dipartivano due diversi orientamenti metafisici. La scelta tra queste due alternative va, nell'attuale situazione, posta in questi termini: da un lato è possibile accettare come un dato di fatto il carattere transitorio degli eventi storici, quando uno sia dell'avviso che ciò che conta realmente non risiede nel cambiamento o negli elementi che lo costituiscono. Coerentemente a questo modo di vedere, si può ignorare tutto quanto appartiene al tempo e alla società, tutti i miti della collettività, i significati e le interpretazioni che siamo soliti riferire agli avvenimenti storici: infatti, oltre la molteplicità degli eventi stanno le verità ultime e inalterabili che trascendono la storia e rispetto alle quali ogni particolare della stessa finisce coll'essere irrilevante. La storia reale riflette solo imperfettamente questa origine trascendente. Chi ha familiarità con la storia delle idee non tarderà a riconoscere

[27] Cfr. il mio *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*, cit., p. 37, n. 1; p. 52, n. 1.

in questa posizione un derivato del misticismo. I mistici avevano già osservato che ci sono verità e valori eterni; in confronto all'esperienza ascetica, quanto succedeva nel tempo e nello spazio non era per essi che pura apparenza. Ma i mistici non furono però in grado di dimostrare la verità delle loro asserzioni. Gli eventi di ogni giorno furono considerati come qualcosa di stabile e sicuro, mentre ogni eccezione alla normalità veniva riferita al volere misterioso di Dio. Il tradizionalismo era massimo in un mondo che ammetteva un solo modo di interpretare gli eventi. Tuttavia, esso non accettava le rivelazioni del misticismo nella loro forma genuina, ma alla luce della loro relazione con il sovrannaturale, in quanto un'esperienza dell'estasi era interpretata come una diretta comunicazione con Dio. La generale interdipendenza di tutti gli elementi del sapere e la loro relatività storica sono diventate così evidenti che oggi costituiscono una verità accettata da tutti. Ciò che una volta rappresentava la conoscenza di pochi iniziati può adesso essere dimostrato a chiunque. Tale consapevolezza s'è talmente diffusa che l'indagine sociologica, al pari di quella storica, viene in taluni casi adoperata da coloro che credono solo nell'estasi e nell'esperienza mistica per negare ogni realtà al mondo storico.

D'altra parte, c'è un secondo modo d'avvicinare il problema che può ugualmente condurre alla ricerca storica e sociologica. Esso nasce dalla coscienza che i mutamenti nelle relazioni tra gli eventi e le idee non sono il risultato di una volontà arbitraria e che quei rapporti, nel momento in cui si danno e nel loro sviluppo successivo, sono dotati di una certa regolarità. Anche se non è evidente in superficie, un tale ordine esiste e può venire accertato.

Quando ci siamo resi conto che nessun momento del divenire storico è assoluto e che esso ci mette al contrario dinanzi ad una serie irresolubile di problemi, l'indifferenza che i mistici prestano alla storia come «pura storia» non ci sembra giustificata. Si può concedere che la vita umana è sempre più ricca di quella che riusciamo a intravedere in un periodo storico o in un determinato ambiente sociale, che sussiste una realtà eterna e spirituale trascendente la storia e da cui questa attinge una parte del suo significato. Peraltro, non si deve concludere da questo fatto che funzione della storia sia di fornire una descrizione di ciò che l'uomo non è, ma si

deve vedere in esso la matrice onde si esprime la natura essenziale dell'uomo. L'ascesa degli esseri umani procede e si rende intelligibile attraverso i cambiamenti che avvengono nelle norme, nelle opere, nelle istituzioni e nei fini della collettività, nello sviluppo delle diverse convinzioni e prospettive per cui ogni soggetto storico si rende consapevole di sé e acquista una nozione del suo passato. Ne consegue una disposizione sempre maggiore a riguardare tutti questi fenomeni come altrettanti sintomi di uno più vasto e a integrarli in un sistema, di cui dobbiamo adesso determinare l'unità e il significato. E anche se si può consentire che l'esperienza mistica è l'unico mezzo per rivelare all'uomo la sua ultima natura, si deve nondimeno ammettere che la realtà ineffabile, cui i mistici tendono, non può non avere qualche relazione con il mondo della storia e della società. In ultima analisi, i fattori che influenzano la realtà storica e sociale determinano anche, in certa misura, il destino personale dell'uomo. Orbene, non è possibile che l'elemento estatico compreso nell'esperienza umana, il quale non è mai direttamente rivelato e il cui significato non riesce del pari a essere comunicato nella sua interezza, possa venire riconosciuto dalle tracce che esso lascia nel cammino della storia.

Questo punto di vista, che è indubbiamente fondato su di un particolare atteggiamento verso la realtà storica e sociale, rivela sia le possibilità come i limiti ad esso impliciti per una comprensione del processo storico e della vita sociale. La coscienza dei mistici, che considera la storia da una posizione collocata in un altro mondo, corre il rischio di non capire le importanti indicazioni che essa ci offre. Una vera conoscenza della storia non può, d'altra parte, essere posseduta da chi non la tiene nel giusto conto. Un esame attento mostra che, anche se niente di definitivo emerge dal divenire della storia, in esso appare qualcosa di molto importante. Il fatto che gli eventi e i significati non siano nella storia reversibili e siano legati a una situazione spaziale e temporale, che quanto succede una volta non possa ripetersi, la constatazione che non esiste alcun momento assoluto nella storia, tutto sta a indicare che quest'ultima non è muta e senza senso solo per chi non crede di dover imparare nulla da lei e che il punto di vista dei mistici è astratto e condannato alla sterilità.

Lo studio della storia può e deve essere intrapreso in modo da vedere nella sequenza e nella coesistenza dei fenomeni ben più che delle relazioni accidentali; inoltre occorre cercare di scoprire nella totalità dell'insieme storico il ruolo, l'importanza e il senso di ciascun elemento. È con questo tipo di considerazione sociologica della storia che noi ci identifichiamo. Se questo orientamento si tradurrà in una ricerca concreta, invece di rimanere in un ambito puramente speculativo, noi verremmo alla fine a disporre di una scienza e di una precisa tecnica sociologica per la diagnosi della cultura di una certa epoca. Noi cercammo di adeguare questo fine nei paragrafi precedenti, in cui s'è mostrato il valore di una teoria della ideologia per l'analisi dell'attuale situazione culturale. Nel trattare dei diversi tipi d'ideologia, non tanto intendevamo mettere in rilievo i significati del termine, quanto presentare, attraverso il loro cambiamento, un ampio settore della vita sociale e intellettuale del nostro tempo. Un tale metodo, per quanto possa all'inizio presumere di procedere senza emettere dei giudizi di valore, non si sostiene a lungo. Noi siamo costretti a prendere una posizione di giudici. Il passaggio ad un punto di vista valutativo si è reso in primo luogo necessario per il fatto che la storia resterebbe di per sé inesplicabile, se alcuni dei suoi aspetti non fossero posti in risalto contro altri. Questa selezione di certi aspetti della realtà storica e il rilievo che viene loro concesso possono essere considerati il primo passo verso una ricerca di carattere valutativo e ontologico.

9. *Il problema della falsa coscienza*

Nel processo dialettico della storia si assiste così ad un passaggio graduale dalla concezione generale e totale dell'ideologia, in cui è assente ogni principio discriminativo, all'altra concezione che abbiamo chiamato valutativa. La valutazione alla quale adesso ci riferiamo è, nondimeno, del tutto diversa da quella precedentemente descritta. Noi non accettiamo più come assoluti i valori che appartengono ad un dato periodo, e ci rendiamo del pari conto che essi e le norme in generale sono storicamente e socialmente determinati. Il rilievo ontologico è trasferito ora ad un altro ordine di

problemi. Il suo fine diventa quello di distinguere il vero dal falso, il genuino dallo spurio per quanto riguarda i principi, i modi di pensare e le leggi della condotta esistenti in un certo periodo storico. Il pericolo della «falsa coscienza» non tanto consiste oggi nella difficoltà di pervenire ad un Assoluto immodificabile, quanto nel fatto che essa impedisce la comprensione di una realtà, la quale è sempre il prodotto di una costante riorganizzazione dei processi mentali che costituiscono il nostro mondo. Ecco perché, sotto la spinta del processo dialettico del pensiero, si rende indispensabile determinare, dopo attenta ricerca, quali fra tutte le correnti ideali siano valide in una data situazione. Alla luce dei problemi, nati con l'attuale crisi del pensiero, la questione della «falsa coscienza» va considerata in una nuova prospettiva. La presenza di un falso sapere venne riconosciuta nell'età moderna quando, venuta meno ogni implicazione trascendente o religiosa del problema, i criteri della realtà furono ricercati nel dominio della pratica, in particolare di quella politica. Ma in contrasto con la più recente formulazione del problema un tale riconoscimento mancava di senso storico. Pensiero ed esistenza erano cioè riguardati come due mondi fissi e separati, legati da un rapporto statico in un universo immutabile. Soltanto ora, con l'affermarsi di una coscienza storica più avvertita, può sorgere un concetto dinamico dell'ideologia e della realtà.

Da questo punto di vista, una posizione morale non è valida se fa ricorso a norme, che l'agire non può, con tutte le migliori intenzioni, osservare. Essa non è valida quando comprendiamo che l'agire immorale degli individui non tanto è dovuto ad una trasgressione personale, quanto alla coercizione imposta da dei principi mal posti. L'interpretazione morale di un'azione della persona non è legittima quando, per la forza dei tradizionali modi di pensare e di vivere, non tiene conto del suo adattamento ad una situazione nuova e mutata e anzi lo trascura e lo ritarda. Una teoria è pertanto erronea se, in una determinata situazione, fa uso di concetti e di categorie che, ove fossero assunti consapevolmente, impedirebbero all'uomo di adattarsi ad essa. Le norme e le credenze anacronistiche e inapplicabili sono pronte a degenerare in ideologie, la cui funzione è appunto di dissimulare il concreto significato della prassi più che non quello di chiarirlo. Nei

paragrafi seguenti, noi citeremo alcuni esempi caratteristici dei più importanti tipi di pensiero ideologico che sono stati ora descritti.

La storia del *tabù* contro l'interesse sui prestiti può servire come esempio della trasformazione di un'antica norma etica in ideologia[28]. A ben guardare, la regola che prescrive il prestito senza interesse ha modo di tradursi in pratica solo in una società economicamente basata su relazioni molto strette. In un tal mondo sociale, il prestito senza interesse è un uso accettato da tutti, poiché esso costituisce un principio di comportamento fondamentalmente corrispondente a quella struttura. Nascendo in siffatto tipo di società, questo precetto fu assimilato e formalizzato dalla Chiesa nel suo sistema normativo. Mutando la struttura reale della società, questo principio morale prese sempre più un carattere ideologico e divenne virtualmente incapace di pratico consenso. La sua astrattezza diventò ancor più evidente nel periodo del sorgente capitalismo, quando, avendo mutato la propria funzione, esso poteva essere usato come un'arma nelle mani della Chiesa contro le nuove forze economiche. Con la completa affermazione del capitalismo, la natura ideologica di questa norma diventò talmente chiara che anche la Chiesa l'abbandonò.

Come esempio della «falsa coscienza» consistente in un fraintendimento di sé e della propria funzione, possiamo citare i casi delle persone che cercano di celare la loro condizione reale a sé medesimi e al mondo e di falsare i fatti elementari della vita esaltandoli, romanticizzandoli o idealizzandoli: in questa maniera, esse intendono sfuggire a se stesse e al mondo con delle false interpretazioni della realtà. Abbiamo qui un caso di deformazione ideologica; tale infatti appare lo sforzo di risolvere i conflitti e le difficoltà ricorrendo a dei principi assoluti, l'obbedienza ai quali renderebbe impossibile la vita. È quanto avviene tutte le volte che noi ci costruiamo dei miti e proclamiamo la nostra fedeltà alla grandezza o a qualche altro ideale, mentre in pratica seguiamo ben diversi interessi che ci preoccupiamo appunto di mascherare, simulando una giustizia fin troppo ostentata.

[28] Si veda Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. it. cit., vol. II, p. 505, per la documentazione storica di questo caso.

Infine, un terzo tipo di deformazione ideologica può venire ravvisato quando questa ideologia non è più, come forma di conoscenza, adeguata a comprendere il mondo concreto. Ne potrebbe essere esempio il proprietario di terre, la cui condizione fosse già divenuta simile alla impresa capitalistica, che cerca ancora di spiegare i propri rapporti con i dipendenti e la propria funzione con gli schemi dell'antico ordine patriarcale. Se si guarda a tutti questi casi nel loro insieme, noi vediamo come l'idea della «falsa coscienza» assuma un nuovo significato. Da questo punto di vista, il conoscere è ideologico, allorché non riesce a rendersi conto dei nuovi elementi insiti nella situazione o quando tenta di passare loro sopra considerandoli in termini ormai del tutto inadeguati[29].

Questa concezione dell'ideologia (quella dell'utopia sarà trattata nella quarta parte) si può dire valutativa e dinamica[30]. È valutativa perché presuppone certi giudizi concernenti la realtà delle idee e le strutture del sapere, ed è dinamica perché tali giudizi sono sempre riferiti a una realtà in costante divenire[31].

Per complicate che queste distinzioni possano sembrare a prima vista, crediamo che esse non siano per nulla artificiose, dal momento che rappresentano il tentativo di tradurre sul piano logico quelle implicazioni già contenute nel linguaggio quotidiano del mondo moderno. Questa concezione dell'ideologia (e dell'utopia) sostiene che, accanto alle fonti di errore comunemente riconosciute, occorre anche tener conto

[29] Una percezione può essere erronea o inadeguata alla situazione, risultando in anticipo o in ritardo rispetto ad essa. Studieremo questo fatto con maggiore precisione nella quarta parte, allorché tratteremo della mentalità utopica. È per noi adesso sufficiente constatare l'anticipo e il ritardo di queste forme della percezione.

[30] Ci auguriamo di dimostrare, nelle nostre successive indagini sulla mentalità caratteristica dell'utopia, come la concezione utopica, che trascende il presente ed è orientata verso il futuro, non sia un caso negativo della ideologia, la quale, invece, elude il presente, tentando di comprenderlo nei termini del passato.

[31] Questa concezione dell'ideologia è concepibile solo al livello del tipo ideologico generale e totale, e costituisce la seconda forma valutativa d'ideologia che noi abbiamo precedentemente distinto dalla prima o non valutativa.

degli effetti prodotti da una struttura mentale deformata. Essa si rende conto del carattere dinamico della realtà e che, in una stessa epoca storica e nella medesima società, possono coesistere molteplici tipi abnormi di consapevolezza: questi sono dovuti o alla loro immaturità rispetto al presente o al fatto che essi si pongono oltre di esso. In entrambi i casi, tuttavia, il mondo che dobbiamo cercare di comprendere è ambiguo e oscuro, poiché questa concezione dell'ideologia e dell'utopia s'occupa della sola realtà che si rivela nella vita pratica. Ad ogni buon conto, le tesi che sono implicite nella concezione dinamica e valutativa dell'ideologia si fondano su esperienze che possono certamente essere spiegate in altro modo da quello qui esposto, ma di cui in nessun caso è possibile non tener conto.

10. *La ricerca della realtà nell'indagine ideologica e utopica*

Il tentativo di eludere le deformazioni ideologiche e utopiche è, in ultima analisi, un'indagine della realtà. Queste due concezioni ci forniscono la base di un sano scetticismo e sono in grado di essere positivamente utilizzate per evitare quegli errori cui il nostro pensiero potrebbe indurci. In particolare esse possono essere usate per combattere la tendenza, diffusa nella nostra vita intellettuale, a separare il pensiero dal mondo della concretezza, a trascurare la realtà o a eccederne i limiti. Il pensiero dovrebbe contenere né più né meno che la realtà nel cui centro esso opera. Come la vera bellezza di uno stile letterario consiste nell'esprimere esattamente ciò che si viene pensando e nel comunicarlo senza aggiungere o togliere nulla, così l'elemento valido del nostro conoscere è dato dall'aderire alla situazione concreta che deve essere compresa e non già dal rifuggirne.

Nel considerare i concetti di ideologia e di utopia, la questione della natura della realtà si ripropone ancora una volta. Entrambi esigono che ogni idea sia confermata in base alla sua congruenza con la realtà. Nello stesso tempo, anche la nostra nozione della realtà si è trasformata ed è stata messa in questione. Tutti i gruppi e le classi che sono in lotta nella società ricercano questa realtà nei loro pensieri e nelle loro azioni, e non fa quindi meraviglia che essa appaia diver-

sa a ciascuna di esse[32]. Se il problema dell'essenza della realtà fosse un semplice prodotto dell'immaginazione, noi potremmo anche ignorarlo. Ma, strada facendo, diventa sempre più evidente che proprio la molteplicità delle concezioni dell'essere sta alla base della diversità esistente nei nostri modi di pensare, e che ogni nostro giudizio ontologico ha conseguenze di vasta portata. Se noi esaminiamo i molti tipi di giudizi

[32] Per la differenza delle ontologie in relazione alle posizioni sociali cfr. il mio *Das konservative Denken*, cit., parte II. Si veda inoltre P. Eppstein, *Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVIII (1928), pp. 449 s.

Il lettore attento noterà forse che, da questo momento in avanti, la concezione valutativa tende una volta di più a prendere la forma di quella non valutativa, ma ciò è, beninteso, dovuto alla nostra intenzione di scoprire una soluzione valutativa. Questa instabilità nella definizione del concetto fa parte della tecnica di ricerca, giunta ormai, si potrebbe dire, alla maturità e contraria ad assoggettarsi ad un qualunque punto di vista particolare che restringerebbe la sua prospettiva. Siffatto dinamico relazionismo offre l'unica strada in un mondo ove le numerose concezioni in contrasto si riferiscono tutte, per quanto pretendano all'universalità, ad una posizione particolare e si dimostrano valide soltanto rispetto ad essa. Fino a quando non abbia assimilato tutte le cause decisive e le prospettive, le cui interne contraddizioni spiegano la nostra presente tensione sociale-politica, lo studioso non sarà in grado di arrivare ad una soluzione adeguata dell'attuale realtà. Se l'indagatore, invece di prendere subito una posizione definita, accoglierà nella sua visione tutte le correnti antinomiche ed in lotta, il suo pensiero sarà flessibile e dialettico, non già rigido e dogmatico. Una tale elasticità intellettuale e l'aperto riconoscimento che ci sono tuttora molti contrasti non necessariamente eliminano, come spesso succede in pratica, la specifica disposizione dello studioso. Proprio la scoperta delle contraddizioni finora irrisolte dovrebbe valere come un impulso verso il tipo di pensiero richiesto dalla situazione presente. Come abbiamo indicato prima, il nostro scopo è di trasferire quanto c'è di ambiguo o problematico nella moderna vita intellettuale nel raggio della nostra consapevolezza, attraverso il controllo degli elementi nascosti o deformanti presenti nel nostro pensiero. Una tale procedura concluderà ad un dinamico relazionismo, capace di fare a meno del sistema se ciò dovesse portare all'irrigidimento sistematico degli elementi particolari e discreti, i cui limiti sono già diventati evidenti. Possiamo inoltre domandarci se la possibilità e la urgenza di un sistema chiuso o aperto non varino da epoca a epoca e da una posizione sociale all'altra. Questi pochi accenni dovrebbero chiarire al lettore come i tipi di formulazioni da noi adottati non siano delle arbitrarie creazioni, ma strumenti, più o meno adeguati, con cui comprendere e controllare le forme mutevoli della realtà e del pensiero che in esse s'esprime. Per alcuni rilievi sull'implicazione sociologica dei «sistemi» di pensiero cfr. *Das konservative Denken*, cit., pp. 86 s.

ontologici che i vari gruppi ci presentano, cominciamo a sospettare che ognuno di questi si muova in un separato e distinto ordine di idee che quei differenti sistemi di pensiero, i quali spesso sono in contrasto l'un l'altro, possano alla fine essere giudicati come modi diversi di esperimentare la «stessa» realtà.

Noi potremmo, beninteso, ignorare questa crisi nella vita intellettuale, così come avviene generalmente nella ordinaria vita pratica, in cui ci accade di considerare gli eventi nella loro particolare immediatezza[33]. Finché osserviamo i fatti dal nostro solo punto di vista e i nostri criteri concettuali bastano alla sfera invero limitata dell'esistenza d'ogni giorno, non ci rendiamo conto della necessità di indagare le relazioni esistenti tra i fenomeni. Al massimo, noi c'imbattiamo talora in talune difficoltà che siamo nondimeno soliti superare con il buon senso. L'esperienza quotidiana, per lungo tempo, ha fatto uso di sistemi esplicativi del tutto magici: e, senza dubbio, essi furono, fino a un certo momento dello sviluppo storico, sufficienti a risolvere empiricamente le situazioni concrete. Il problema si poneva, allora non meno bene di adesso, nei seguenti termini: quando possiamo dire che il controllo dell'esperienza da parte di un gruppo è mutato al punto da

[33] Niente di più scorretto che ragionare come segue: poiché ogni forma di pensiero politico e storico è basata, in una certa misura, su dei presupposti metateorici, non possiamo avere fiducia in alcuna idea o forma di pensiero, ed è quindi del tutto indifferente sapere quali argomenti teoretici sono impiegati in un dato caso. Ciascuno dovrebbe pertanto affidarsi al proprio istinto, alle sue intuizioni private e personali, badare ai suoi interessi più prossimi e convenienti. Se noi agissimo così, ognuno potrebbe accettare per buone le proprie convinzioni e sentirsene del tutto appagato. Ma occorre difendere la nostra analisi da ogni eventuale uso propagandistico. Esiste infatti una differenza fondamentale tra la cieca partigianeria e l'irrazionalismo nascente da una pura indolenza mentale, che nell'attività intellettuale altro non vede se non un arbitrario giudizio personale e la propaganda, e quel diverso tipo di ricerca, seriamente impegnato in un'analisi obiettiva, il quale, dopo avere eliminato ogni consapevole elemento discriminativo, diviene consapevole dell'irriducibile residuo di valutazione intrinseco alla struttura del pensiero in genere. (Per un giudizio più analitico, cfr. le conclusioni cui perviene il mio saggio *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, cit., e i miei rilievi sul saggio di W. Sombart a proposito della metodologia nello stesso congresso, *Verhandlungen der sechsten deutschen Soziologentages*, cit.).

rendere evidente un contrasto tra i modi tradizionali del pensiero e i nuovi aspetti della realtà? Affermare che i vecchi tipi di spiegazione sono stati abbandonati per delle ragioni teoretiche è invero troppo intellettualistico. In questi periodi più recenti, proprio il cambiamento avvenuto nell'esperienza sociale ha portato l'eliminazione di certe disposizioni e di certi schemi interpretativi che non erano adeguati ai nuovi problemi.

Le diverse scienze umanistiche, prese nella loro particolarità, non vanno oltre la normale conoscenza empirica. Queste discipline, tuttavia, considerano l'oggetto del sapere e formulano i propri problemi indipendentemente dalla loro concreta posizione. Capita talora che la rigorosa formulazione delle varie questioni non trascuri la loro connessione organica e non proceda solo nel senso voluto dalla disciplina particolare. Ma spesso, una volta che un certo stadio è raggiunto, quest'ordine organico e coerente è perduto. Le questioni storiche sono sempre monografiche, o per il modo limitato in cui si tratta il soggetto o per lo specialismo della ricerca. Per la storia ciò si rende necessario, da quando la divisione accademica del lavoro impone certe restrizioni. Ma quando lo studioso si gloria di non oltrepassare il confine della ricerca specializzata che gli viene segnato dalle tradizioni della sua disciplina, egli sta elevando a virtù quella che è solo una misura di difesa contro la discussione problematica intorno ai suoi presupposti.

Anche l'indagine che non supera i limiti della specializzazione può, d'altra parte, fornirci dati importanti e arricchire la nostra esperienza. Anzi, può essere che un tempo tale orientamento fosse il più adeguato. Ma allo stesso modo che le scienze naturali mettono in dubbio le loro ipotesi appena notano un errore nei fatti osservati e la ricerca empirica è diventata possibile per la revisione dei criteri esplicativi generali, nelle scienze dello spirito siamo oggi arrivati ad un punto in cui i dati raccolti ci spingono a sollevare la questione dei loro presupposti.

L'indagine empirica che si limita ad un settore particolare resta a lungo nella stessa posizione del senso comune: la natura problematica e la contraddittorietà della sua base teoretica rimangono in ombra poiché la realtà totale non viene mai alla luce. È stato giustamente notato che la mente umana

può compiere lucidissime osservazioni sui più sottili concetti. La crisi nasce quando si comincia a riflettere sopra queste osservazioni e si cerca di definire i principi fondamentali delle discipline in questione. La esattezza di questa osservazione si desume dal fatto che in talune discipline la ricerca empirica procede ugualmente mentre si dibatte il problema dei principi fondamentali della ricerca.

Ma anche questa prospettiva è limitata per il fatto che essa esprime in una proposizione scientifica, destinata ad avere un significato generale, una situazione del sapere che è caratteristica solo di un dato periodo. Quando queste idee cominciarono, all'inizio del nostro secolo, ad essere formulate, i sintomi della crisi erano visibili solo alla periferia della ricerca, nelle discussioni concernenti i principi e le definizioni. Oggi la situazione è mutata e la crisi è penetrata nel cuore dell'indagine empirica. La molteplicità degli assunti iniziali e delle conclusioni, la competizione tra i vari punti di vista influenzano persino la percezione di ciò che prima sembrava un fatto semplice e non complicato.

Nessuno nega la possibilità della ricerca empirica né mette in dubbio che gli oggetti reali esistano. (Nulla ci pare invero più scorretto di una ingannevole teoria della conoscenza.) Noi, inoltre, ci appelliamo ai «fatti» per le nostre conferme: ciò non toglie però che la questione della loro natura specifica sia in sé un grosso problema. Essi ci si presentano sempre in un contesto intellettuale e sociale. Il fatto che i fatti possano essere compresi e spiegati implica già l'esistenza di un apparato concettuale. E se quest'ultimo è il medesimo per tutti i membri del gruppo, i presupposti (ovverossia certi valori sociali e intellettuali) che stanno alla base delle singole affermazioni non vengono mai alla luce. Ci si spiega quindi benissimo la certezza profonda che è regnata, durante i periodi stabili della storia, a proposito del problema della verità. Tuttavia, quando siffatta unanimità è spezzata, le categorie adoperate per dare all'esperienza un carattere coerente e sicuro vanno incontro ad un'inevitabile dissoluzione[34]. Nasco-

[34] Per ulteriori dettagli sulla causa sociologica di questa dissoluzione rimando al mio *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, cit.

no allora divergenti e contrastanti modi di pensare (sconosciuti, si badi, al singolo soggetto pensante), i quali ordinano i fatti d'esperienza in differenti sistemi concettuali e li assumono attraverso categorie logiche del tutto diverse.

Tutto questo dipende dalla prospettiva particolare che ci è imposta dai nostri concetti, per cui il medesimo oggetto ci può apparire diverso da come invece appare ad altri. Di conseguenza, la nostra conoscenza della «realtà» diventa più comprensiva nella misura in cui riesce ad accogliere e far suo il maggior numero di queste prospettive divergenti. Ciò che prima sembrava un residuo inintelligibile, tale da non poter essere spiegato in alcun modo, ha dato oggi luogo a un altro e talora opposto concetto, mediante il quale si può ottenere una più ampia conoscenza della realtà.

Anche nella ricerca empirica noi avvertiamo, con sempre maggiore chiarezza, quanto importante sia la questione dell'identità o meno dei nostri orientamenti. Per coloro che lo hanno seriamente considerato, il problema della molteplicità delle prospettive è chiaramente indicato dalla particolarità e dai limiti presenti in tutte le nostre affermazioni. Questo limite fu per esempio riconosciuto da Max Weber, ma egli intese poi accreditare un particolare punto di vista, pensando che l'interesse da cui muove una certa indagine ne condizionasse altresì gli specifici concetti definitori.

La nostra determinazione dei concetti dipende dalla posizione in cui siamo e dal nostro angolo di visuale, che a sua volta è influenzato da molti elementi inconsapevoli. La prima reazione del soggetto conoscente, quando è messo di fronte alla natura limitata ed ambigua delle sue cognizioni, è quella di sbarrare il più a lungo possibile la strada a una formulazione sistematica e totale del problema. Il positivismo, ad esempio, si preoccupò molto di celare l'abisso che stava dietro il concreto pensiero particolare. Se da un lato ciò era necessario per la continuazione della ricerca empirica, dall'altro, la rinuncia ad occuparsi del problema più generale conduceva sovente a molte oscurità e confusioni nelle questioni relative all'essenza della realtà universalmente concepita.

Due pregiudizi s'opponevano specialmente a tali fondamentali problemi. Il primo di essi consisteva nel ritenere le questioni speculative e metafisiche del tutto irrilevanti. In accordo con tale convinzione, solo le forme specializzate del-

l'indagine empirica presentavano una validità: in questo senso, la stessa filosofia fu considerata come una disciplina specifica, la cui esigenza doveva innanzi tutto esser quella della coerenza logica. Il secondo di questi pregiudizi dogmatici, che si opponevano a una determinazione della «totalità», cercava invece di dividere il campo d'indagine in due settori, l'uno diverso dall'altro, occupabili rispettivamente dalla scienza empirica e dalla filosofia; alle questioni particolari e immediate la prima fornisce risposte sicure e definitive, mentre per le questioni generali e concernenti il «tutto» si richiesero le più astratte speculazioni filosofiche. Ciò stava pertanto a significare che le conclusioni della filosofia non erano affatto fondate su di una evidenza valida per tutti.

Siffatta soluzione assomiglia stranamente al detto dei teorici della monarchia costituzionale, che afferma: «Il re regna, ma non governa»: in questo caso, la filosofia non è meno insignita di tutti gli onori. La speculazione e l'intuizione sono considerate in talune circostanze i più alti strumenti della conoscenza, ma solo a patto che essi non interferiscano nella positiva e universalmente valida indagine empirica. Così il problema di che cosa sia la realtà nella sua totalità è ancora una volta eluso. La scienza empirica ha appena sfiorato questo problema, e la filosofia non è tenuta a spiegarlo, poiché essa è responsabile soltanto verso Dio. La sua evidenza è valida unicamente nella sfera della speculazione ed è confermata solo dalla pura intuizione. La conseguenza di tale dicotomia è che la filosofia, cui spetterebbe il compito essenziale di fornire al singolo osservatore una chiara consapevolezza della situazione totale, non è in grado di far ciò, poiché essa ha perduto il contatto con tutta la realtà confinandosi in un regno «più alto». Contemporaneamente, lo specialista, fedele all'indirizzo tradizionale (cioè, particolare), ritiene impossibile pervenire a questa visione più comprensiva del mondo, che la condizione presente della ricerca empirica rende così necessaria. Per controllare qualunque situazione storica, si richiede una certa struttura di pensiero che sappia rispondere alle concrete richieste dei problemi incontrati e che sia capace di integrare gli elementi di rilievo impliciti nelle diverse prospettive in lotta. Nel caso presente, è invero necessario trovare un più fondamentale criterio di partenza, una posizione da cui sia possibile accogliere l'intera situazione. Un'in-

certa e timorosa dissimulazione delle contraddizioni non ci condurrà fuori della crisi più di quanto non vi riescano i metodi dell'estrema destra e sinistra politica, le quali, esaltando ai fini della propaganda il passato o il futuro, dimenticano che la loro posizione attuale non è immune dalla stessa critica. Né sarà di grande aiuto interpretare il carattere unilaterale e limitato della prospettiva del nostro avversario come un'altra testimonianza della sua falsità. Ciò avviene soltanto se il metodo in questione non è contestato da un altro e finché, di conseguenza, non siamo consapevoli dei limiti del nostro personale punto di vista.

Solo quando ci rendiamo conto della parzialità di ogni convinzione, possiamo dire d'essere sulla strada di comprendere la realtà nel suo insieme. La crisi del pensiero non concerne semplicemente la posizione intellettuale di un singolo individuo, ma è la crisi di tutto un mondo che ha raggiunto un certo stadio del suo sviluppo culturale. Esaminare più chiaramente lo stato di confusione in cui è caduta la nostra vita sociale e spirituale rappresenta un arricchimento più che non una perdita; né il fatto che la ragione possa più profondamente penetrare nella propria struttura è indizio di fallimento. Così non deve essere del pari considerata una nostra lacuna intellettuale la necessità di rivedere i nostri concetti fondamentali in seguito allo straordinario allargarsi della prospettiva. Il pensiero è un processo determinato dalle concrete forme sociali, un processo che mette di continuo in questione i propri risultati e corregge non meno le sue procedure. (Sarebbe, d'altra parte, impossibile rifiutare di riconoscere ciò che è già divenuto evidente.) L'aspetto più promettente del momento presente consiste nella consapevole insoddisfazione delle prospettive parziali e nella continua ricerca, intesa a comprendere e interpretare le credenze particolari da un contesto sempre più inclusivo.

Persino Ranke nella sua *Politische Gespräch* mise le seguenti parole in bocca a Federico: «Voi non giungerete mai alla verità col dare semplicemente ascolto alle dichiarazioni estreme. La verità è sempre assente dal luogo in cui si deve trovare l'errore. Né da tutte le forme dell'errore sarebbe possibile estrarre la verità. Questa deve essere cercata e trovata per se stessa, nella sua propria realtà. Tutte le eresie del mondo non vi insegneranno che cosa è il Cristianesimo –

esso può essere appreso solo dal Vangelo»[35]. Idee semplici come queste, nella loro purezza e genuinità, sembrano adombrare qualche Eden intellettuale che nulla sa dello stato della conoscenza dopo la caduta. Fin troppo spesso abbiamo dovuto constatare come la sintesi, che pretende di abbracciare la totalità, altro non sia alla fine che l'espressione del più angusto provincialismo, e come un consenso non problematico alla prima idea a portata di mano corrisponda a un sicuro modo di impedire la più vasta e comprensiva conoscenza che oggi è possibile.

La totalità, nel senso in cui noi la concepiamo, non è affatto la visione eternamente valida della realtà, attribuibile come tale solo all'occhio divino. Non è, vogliamo dire, una visione autosufficiente e stabile. Al contrario, essa implica l'assimilazione e insieme il superamento dei limiti impliciti nei punti di vista particolari. Essa rappresenta il continuo processo espansivo del sapere, ed il suo fine non è di conseguire una verità sovratemporale, bensì di estendere il più possibile l'orizzonte della nostra ricerca.

Prendiamo dall'esperienza di ogni giorno un esempio degli sforzi che si compiono per giungere a tale prospettiva. Possiamo fare il caso di un individuo, occupato dai concreti problemi che gli stanno di fronte e che d'un tratto è spinto a scoprire le condizioni fondamentali che determinano la sua posizione sociale e culturale. Questa persona, intenta esclusivamente ai propri affari quotidiani, non saprebbe assumere una attitudine critica nei riguardi di se stessa e del proprio stato, e sarebbe costretta, suo malgrado, ad un modo di vedere particolare e parziale. Solo nel momento in cui si rende conto di essere parte di una situazione più vasta, essa è spinta a considerare la propria vita in un contesto totale. È vero che la sua prospettiva non può superare i limiti che vengono imposti dall'esperienza: questa non oltrepassa probabilmente i confini della piccola città o il ristretto circolo sociale in cui l'individuo si trova ad agire. Pur tuttavia, considerare gli eventi e gli esseri umani come parti di una situazione simile a quella nella quale si opera, è cosa del tutto diversa dalla semplice e immediata reazione agli stimoli esterni o a un'im-

[35] L. Ranke, *Das politische Gespräch*, Halle, 1925, p. 13.

pressione diretta. Quando l'individuo si è impadronito del metodo che gli consente di orientarsi nel mondo, egli è inevitabilmente spinto a superare gli angusti confini della sua città e a considerare se stesso come elemento di una situazione nazionale, e, più tardi, mondiale. Allo stesso modo, egli sarà in grado di comprendere la posizione della propria generazione, il suo posto nell'epoca in cui vive, e infine di concepire quest'ultima come un momento dell'intero processo storico.

Questo tipo di orientamento personale riproduce in piccolo lo sforzo vieppiù intenso di pervenire ad una concezione totale. Sebbene la sostanza di entrambi i fatti sia comune, il fine è qui del tutto diverso. L'analisi situazionale è il naturale procedimento del pensiero in ogni forma di esperienza che si eleva al di sopra del livello comune. Le possibilità di questa ricerca non sono pienamente utilizzate dalle discipline speciali, in quanto i loro oggetti di studio sono di solito delimitati da criteri troppo specializzati. La sociologia della conoscenza, nondimeno, tenta di configurare anche la crisi del nostro pensiero come un dato di fatto e di comprenderlo come un elemento di una più vasta situazione.

Se in una situazione intellettualmente complessa come la nostra sorgono nuovi problemi per il pensiero, è necessario imparare a riflettere in modo nuovo, essendo l'uomo una creatura che deve per sua natura riadattarsi di continuo alla sua storia mutevole. Finora il nostro atteggiamento verso i processi dell'intelligenza (malgrado tutte le pretese logiche) non è stato molto diverso da quello dell'uomo comune. Ovverossia, gli uomini si sono abituati ad agire in certe situazioni senza conoscerle chiaramente. Ma, come ci fu un momento nella storia politica in cui le difficoltà dell'azione divennero tanto grandi da non poterle superare senza un ripensamento della stessa realtà e come l'individuo fu portato a disciplinare sempre più la sua condotta, prima mediante l'osservazione esterna e poi mediante l'analisi strutturale della realtà, così noi possiamo riconoscere lo sviluppo di una fondamentale tendenza nel fatto che l'uomo sia attualmente alle prese con la crisi nata nei suoi modi di pensare e ne ricerchi più direttamente la vera natura.

Le crisi non si superano eludendo in modo frettoloso i nuovi e difficili problemi o tessendo l'apologia di un passato

morto per sempre. Il modo d'uscirne deve essere ricercato invece nella graduale estensione e nel progressivo allargamento delle nuove tecniche di pensiero e di controllo.

Capitolo terzo

Le prospettive della politica scientifica: le relazioni tra la teoria sociale e la pratica politica

1. *Perché non c'è una scienza della politica?*

L'emergere e lo sparire dei problemi del nostro orizzonte intellettuale sono governati da un principio di cui non siamo ancora pienamente consapevoli. La nascita e la scomparsa di interi sistemi gnoseologici possono conclusivamente essere riportati a certi fattori e divenire pertanto comprensibili. Ci sono già stati dei tentativi, nella storia dell'arte, volti a scoprire per quali ragioni e quando la scultura o altre espressioni figurative diventano le forme d'arte dominanti di un'età. Allo stesso modo, la sociologia del sapere dovrebbe cercare di spiegare le condizioni per cui nascono e s'affermano certi problemi e discipline. A lungo andare, il sociologo dovrebbe essere in grado di non attribuire la realtà e la soluzione delle varie questioni alla sola presenza e abilità degli individui. I complessi rapporti sussistenti tra i diversi problemi, in un dato tempo e luogo, vanno, in ogni caso, considerati nel quadro generale della società in cui si danno, anche se esso non può sempre fornirci un'idea esatta di tutti i particolari. È pur vero che il singolo ha talora l'impressione dell'assoluta autonomia delle sue convinzioni, della loro indipendenza dall'assetto sociale; non è davvero infrequente per uno che vive in un mondo provinciale e socialmente ristretto pensare alle proprie cose, come a fatti del tutto isolati e di cui lui solo è responsabile. La sociologia non può, tuttavia, accontentarsi di questa prospettiva limitata ed immediata. I fatti che all'apparenza sono slegati e isolati debbono venire intesi in quel dinamico e sempre nuovo piano di esperienza che costituisce la loro vera concretezza. Solo in un tale contesto essi acquistano significato. Se la sociologia della conoscenza dovesse conseguire un qualche successo in questo tipo d'analisi, molte

questioni che sino ad ora sono rimaste oscure potrebbero essere chiarite. Un tale progresso ci consentirebbe infatti di capire perché la sociologia e l'economia sono di data recente, perché esse hanno progredito in certi paesi e in altri sono state invece impedite e ostacolate con ogni mezzo. Diverrebbe ugualmente possibile rispondere ad un problema, cui mai è stato dato risposta, e cioè al fatto che noi non abbiamo ancora assistito ad alcuno sviluppo della scienza politica. In un mondo pervaso da un ethos razionalistico come il nostro, ciò costituisce una notevole anomalia.

Non esiste quasi sfera dell'esistenza di cui non s'abbia una qualche conoscenza scientifica e per cui non valgano efficaci metodi di insegnamento. Si deve allora pensare che proprio la parte dell'attività umana, dal cui controllo dipende il nostro destino, sia ostica al punto che la scienza non riesca a violarne i segreti? Non si possono trascurare gli aspetti problematici della questione. Quel che resta da vedere è se essa rifletta semplicemente uno stato provvisorio che si può superare o se invece noi non abbiamo già raggiunto, in questa sfera, il massimo e definitivo grado di conoscenza.

Si può osservare, in favore della prima possibilità, che le scienze sociali sono ancora nello stato d'infanzia. Sarebbe allora legittimo concludere dall'immaturità delle più fondamentali fra tali discipline anche l'arretratezza di questa scienza «applicata». Se così fosse, basterebbe soltanto attendere che questo ritardo venga meno, e certamente la successiva ricerca sarebbe poi in grado di esercitare sulla società un controllo paragonabile a quello che oggi operiamo sul mondo fisico.

La tesi opposta si fonda invece nella vaga consapevolezza che la prassi politica costituisca qualcosa di qualitativamente diverso da ogni altro tipo di esperienza umana, e che di conseguenza la sua comprensione presenti ostacoli assai maggiori di quanto non avvenga per gli altri campi del sapere. Ne segue che tutti gli sforzi per sottomettere questi fenomeni all'analisi scientifica sono considerati condannati all'insuccesso a causa della loro particolare natura.

Una corretta impostazione del problema sarebbe già un successo rimarchevole. Renderci conto della nostra ignoranza costituirebbe invero un grande passo in avanti, in quanto ci spiegheremmo allora perché la conoscenza e la comunicazione non sono in questo caso possibili. Pertanto il nostro pri-

mo compito consiste in una rigorosa definizione del problema. Esso si pone in questo modo: che cosa s'intende allorché domandiamo: è possibile una scienza della politica?

Ci sono alcuni aspetti della politica che sono immediatamente comprensibili e comunicabili. Un esperto e navigato *leader* politico dovrebbe infatti conoscere la storia del proprio paese e quella delle nazioni vicine, le quali costituiscono il teatro circostante delle sue iniziative; ne consegue che la conoscenza della storia e una rilevante informazione statistica sono indispensabili per la sua attività. Inoltre, un capo politico dovrebbe sapere qualcosa anche delle istituzioni politiche di quei paesi a cui è interessato. È comunque indispensabile che la sua esperienza non sia solo giuridica, ma includa anche una conoscenza delle relazioni sociali che sono a base della struttura istituzionale e insieme ne assicurano il funzionamento. Del pari, egli non deve ignorare le idee politiche tradizionali del proprio paese, né può restare all'oscuro di quelle appartenenti ai suoi avversari. Ci sono ancora altri problemi, sebbene meno immediati, che sono venuti in discussione nel nostro tempo: intendiamo riferirci, ad esempio, alle tecniche con cui poter disporre delle folle, senza le quali è impossibile affermarsi in una democrazia di masse come l'attuale. La storia, la statistica e la teoria politica, la sociologia, la storia delle idee e la psicologia sociale rappresentano, tra le molte altre discipline, campi del sapere particolarmente importanti per il *leader* politico. Se noi volessimo tracciare un vero e proprio *curriculum* della sua educazione, gli studi in questione dovrebbero esservi senza dubbio inclusi. Le discipline già menzionate non offrono, comunque, molto di più di una conoscenza pratica, utilizzabile appunto dal politico di professione. Ma esse, anche se prese nel loro complesso, non bastano a darci una scienza della politica e, al massimo, possono servire come sue discipline ausiliarie. Se per politica intendessimo la semplice somma delle nozioni pratiche utili per la condotta del *leader* o dell'uomo di partito, nessun dubbio si potrebbe levare sull'esistenza di una tale scienza e sulla sua insegnabilità. L'unico problema pedagogico consisterebbe, in questo caso, nel trascegliere dal numero pressoché infinito dei fatti quelli più rilevanti ai fini dell'azione politica.

È tuttavia evidente che la questione «Quali condizioni

richiede una scienza della politica e come può essa venire insegnata?» non si riferisce all'insieme di notizie pratiche sopra menzionate. In che consiste allora il problema?

Le discipline che abbiamo esaminato sono strutturalmente connesse solo nella misura in cui si occupano della società e dello stato come se fossero i prodotti finali della storia passata. La prassi politica, invece, si interessa dell'assetto sociale e dello stato nel loro nascere e nel loro formarsi. Essa ha che fare con un processo nel quale ogni momento dà luogo a una situazione irripetibile e da cui cerca di isolare qualcosa che abbia un valore permanente. Nasce allora la questione: «C'è una scienza di questo divenire, una scienza dell'attività creatrice?».

Il primo stadio nell'elaborazione del problema è così raggiunto. Qual è (nell'ambito della società) il significato di questo contrasto tra ciò che è stato e ciò che sta divenendo?

Il sociologo e statista austriaco Albert Schäffle mise in luce come, in ogni momento della vita politico-sociale, siano rilevabili due tratti fondamentali[1]. Il primo si riflette in quella serie di eventi sociali che hanno un modello fisso e ritornano regolarmente; il secondo emerge invece da quegli avvenimenti tuttora in corso di sviluppo, in cui le singole decisioni che si debbono prendere producono delle situazioni nuove e irripetibili. Lo Schäffle intravide in essi, da un lato, le uniformità della vita statale (*laufendes Staatsleben*) e, dall'altro, la sfera della «politica». Il significato di questa distinzione va chiarito con qualche esempio. Quando osserviamo, nella vita abituale di un funzionario, che i suoi atti sono in accordo con delle precise regole, noi siamo, secondo il sociologo austriaco, sul piano della «amministrazione» più che non su quello della «politica». L'amministrazione costituisce appunto il dominio in cui possiamo vedere esemplificato ciò che Schäffle intende per «normali affari di stato». Quando si può risolvere un caso nuovo in un modo già stabilito, noi non ci troviamo di fronte alla politica, bensì ad un aspetto fisso e ricorrente della vita sociale. Schäffle adopera un'espressione illuminante, tolta dal regno dell'amministrazione stessa, per

[1] Cfr. A. Schäffle, *Ueber den wissenschaftlichen Begriff der Politik*, «Zeitschrift für die gesamte Staatwissenschaften», LIII (1897).

chiarire la differenza. Per quei casi che possono venire decisi con il puro ricorso a una regola stabilita, egli fa infatti uso della parola tedesca *Schimmel*, che deriva dal latino *simile* e che sta a significare come si debba disporre del fatto in questione in maniera analoga alle precedenti[2]. Siamo invece nel terreno della politica, quando degli inviati presso paesi stranieri concludono dei trattati mai stipulati in precedenza o delle rappresentanze parlamentari riescono a imporre nuove misure fiscali, quando si combatte una campagna elettorale o certi gruppi d'opposizione organizzano rivoluzioni e scioperi o sono eliminati.

Dobbiamo peraltro ammettere che la separazione tra questi due tipi non è nella realtà troppo rigida. Ad esempio, l'effetto finale di un graduale mutamento nella procedura amministrativa può, a lungo andare, dare luogo ad un nuovo principio. O, per fare il caso inverso, un movimento sociale del tutto nuovo può essere profondamente permeato di elementi stereotipi e tradizionali. Nondimeno, il contrasto tra ciò che si è convenuto di chiamare la «normale amministrazione» e la «politica» riflette una polarità che può servirci come utile punto di partenza. Dovendo considerare siffatta dicotomia in termini più teoretici, diremmo: ogni processo sociale consta di una sfera nazionale, ove valgono procedure fisse e abituali per le situazioni comunemente ricorrenti, e di una sfera irrazionale da cui esso non può prescindere[3]. Possiamo pertanto

[2] La parola tedesca *Schimmel* significa «muffa» (*N.d.T.*).

[3] Ai fini della precisione, si deve aggiungere il seguente rilievo: l'espressione «elementi fissi ed abituali» deve essere riguardata in un senso figurativo. Anche i tratti più formalizzanti e ossificati della società non vanno riguardati come cose da tenersi in bottega, da prendere solo quando ne abbiamo bisogno. Le leggi, i regolamenti e i costumi hanno vita esclusivamente in quelle esperienze che di continuo le reclamano. Questa fissità significa semplicemente che la vita sociale, mentre sempre si rinnova, si conforma a regole e a processi formali già impliciti in essa e che ciò avviene in una maniera ricorrente. Allo stesso modo, l'uso della espressione «sfera razionalizzata» deve essere preso in una accezione ampia. Essa può significare o un *approach* teoretico, come nel caso di una tecnica che è razionalmente calcolata e determinata; oppure può venire impiegata nel senso di un «processo razionale» in cui una sequenza di eventi segue un corso regolare, probabile, come nel caso delle convenzioni, delle usanze, o delle abitudini, dove il processo degli avvenimenti non è del tutto chiaro, ma presenta nella sua struttura un carattere stabile. L'uso del termine «ste-

distinguere tra una struttura «razionalizzata» della società e una matrice irrazionale. Un'ulteriore osservazione si presenta a questo punto ed è che la principale caratteristica della cultura moderna consiste nel riportare sotto il dominio della ragione e sotto un oculato controllo il maggior numero di elementi, nel far cioè scomparire ogni residuo irrazionale.

Un semplice esempio chiarirà il significato di quanto diciamo. Il viaggiatore di centocinquanta anni fa era esposto a mille accidenti, mentre oggi ogni cosa procede in base ad uno schema previsto. Il pericolo è esattamente calcolato e un'intera serie di misure burocratiche hanno trasformato il viaggio in un'impresa razionalmente predisposta. La consapevole distinzione tra uno schema razionale e il campo irrazionale in cui esso opera fornisce la possibilità di definire il concetto di «comportamento».

L'azione di un piccolo funzionario che si occupa di un fascio di documenti secondo una maniera prestabilita, di un giudice che decide di un caso in conformità ad un determinato paragrafo o infine di un fattore che produce un tipo di vite seguendo una certa tecnica, non rientra nella nostra definizione di «comportamento», così come non vi viene inclusa l'opera di un esperto che, per raggiungere un dato fine, utilizza talune leggi generali della natura. Tutte queste forme di condotta sono da considerare come meramente «riproducenti», in quanto esse procedono in modo del tutto razionale e conforme a regole definite, né implicano alcuna decisione personale. Il comportamento, nel senso che noi intendiamo, ha luogo solo nel momento in cui ci troviamo dinanzi ad una sfera di realtà non ancora penetrata dalla ragione o siamo spinti a delle scelte non ancora soggette ad una regola precisa. È in tali situazioni che sorge l'intero problema delle relazioni tra la teoria e la pratica. A proposito di questo problema, noi possiamo adesso tentare, sulla base di quanto s'è detto fin qui, qualche altro rilievo.

Non c'è dubbio che noi possediamo una certa conoscen-

reotipo» fatto da Max Weber può qui essere adottato, così come le due sottoclassi della tendenza all'uniformità, a) il tradizionalismo, b) il razionalismo. Poiché questa distinzione non è rilevante per il nostro fine presente, useremo il concetto di «struttura razionalizzata» nel senso più comprensivo in cui Max Weber adopera la generale nozione di stereotipo.

za di quella parte della vita sociale che è già stata razionalizzata e ordinata. Qui il conflitto tra la teoria e la prassi non dà luogo ad alcun problema, poiché la soluzione di un caso individuale, per mezzo del ricorso ad una legge generale, difficilmente può venire considerata come un atto politico. Per razionale che la nostra vita attuale possa sembrare, tutti i progressi che in tal senso si sono compiuti fino qui sono solamente parziali, in quanto i più importanti settori della vita sociale sono tuttora ancorati all'irrazionale. La nostra vita economica, sebbene assai sviluppata nel suo aspetto tecnico e prevedibile in taluni suoi rapporti, non presenta, nel suo insieme, un ordine assoluto. Malgrado tutte le tendenze verso il monopolio e l'organizzazione, la libera competizione gioca ancora un ruolo decisivo. La nostra struttura sociale si definisce in termini di classe; ciò significa che non sono tanto i fatti oggettivi, quanto le forze irrazionali della lotta sociale a decidere il posto e la funzione dell'individuo nella società. Non altrimenti il potere nella vita della singola nazione e del mondo si consegue con la lotta, che è di per sé irrazionale e in cui il caso ha non poca importanza. Queste forze irrazionali costituiscono quella sfera della vita sociale che non è ancora organizzata e nella quale il comportamento, nel senso che s'è accennato, e la politica divengono necessari. Le due principali sorgenti dell'irrazionalismo nella struttura sociale (ovvero la lotta incontrollata e il predominio della forza) sono alla base della società tuttora disorganizzata per cui la politica si rende indispensabile. Attorno a questi due centri, si accumulano quegli altri profondi elementi irrazionali che noi di solito chiamiamo emozioni. Dal punto di vista sociologico, esiste senza dubbio una connessione tra la parte della società ove prevalgono la lotta e la forza e l'integrazione sociale delle reazioni emozionali.

Il problema deve allora essere formulato così: quale conoscenza possediamo o è possibile ottenere di questa parte della vita sociale e del tipo di comportamento che in essa si presenta?[4] Esso ci si presenta nella forma più facile per esse-

[4] È qui necessario ripetere che il concetto della «politica» come viene adoperato in questo specifico contesto, rappresenta solo uno dei molti aspetti della «politica» stessa. Anche se è particolarmente conveniente per la comprensione di certe relazioni, non deve venire considerato come asso-

re chiarito. Una volta determinato dove comincia il regno della politica e dove il comportamento (nel senso che s'è detto) diviene effettivo, noi siamo in grado di indicare quali siano le difficoltà che si frappongono allo studio dei rapporti tra la teoria e la pratica.

I notevoli ostacoli che la conoscenza scientifica incontra in questo campo nascono dal fatto che essa non si deve qui occupare di entità obiettive, ma di tendenze in permanente divenire. Un'ulteriore difficoltà è che l'insieme delle forze interagenti muta di continuo. Se l'interazione segue un corso regolare e le forze in gioco non mutano il loro carattere, allora è possibile formulare delle leggi generali. Ciò è invece molto più difficile, quando nuove forze entrano di continuo nel sistema e formano impreviste combinazioni. Un ulteriore ostacolo è rappresentato dalla posizione dell'osservatore: questi non è affatto fuori dal regno dell'irrazionale, bensì è coinvolto nel conflitto delle parti. Tale partecipazione lo trascina inevitabilmente a essere partigiano nelle sue valutazioni e nei suoi interessi. Infine, ed è il più importante, resta il fatto che non soltanto il teorico della politica è partecipe della competizione, ma il modo stesso in cui gli si presentano i problemi, la sua maniera di pensiero e persino le sue categorie sono legati alle correnti politiche e sociali. È in questo campo che noi dobbiamo, a mio parere, rintracciare le vere differenze nei modi del pensiero – differenze che si estendono sino al campo della stessa logica.

In ciò sta, senza dubbio, il più grande ostacolo a una scienza della politica. Invero, una scienza del comportamento sarebbe possibile solo nel caso in cui la fondamentale struttura del pensiero fosse indipendente dalle diverse forme di condotta che si sono prese in esame. Anche se l'osservatore partecipa alla lotta, la base del suo pensiero, cioè il suo apparato categoriale e i suoi metodi di ricerca, deve essere al di sopra del conflitto. Non si risolve una questione celandone le difficoltà, ma mettendole in mostra il più chiaramente possibile. È giocoforza, pertanto, concludere che in politica l'im-

luto. Per un'opposta nozione dell'elemento politico, cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVIII (1928), trad. it. in *Le categorie del «politico»*, Bologna, 1972.

postazione di un problema e le tecniche logiche ad esso implicite variano con la posizione politica dell'osservatore.

2. *Le determinazioni politiche e sociali della conoscenza*

Ci sforzeremo ora di mostrare con un esempio concreto che il pensiero politico-storico assume varie forme a seconda dei diversi movimenti politici. Per non andare troppo lontano, ci concentreremo anzitutto sulla relazione fra la teoria e la pratica. Avremo così occasione di osservare che anche questo più generale e fondamentale problema di una scienza del comportamento politico è differentemente concepito dai vari partiti storici.

Ciò può facilmente essere confermato, se si prendono in esame le diverse correnti politico-sociali del XIX e del XX secolo. Come tipi ideali più rappresentativi, citiamo i seguenti:

1. Il conservatorismo burocratico;
2. Lo storicismo conservatore;
3. Il pensiero borghese liberale-democratico;
4. La concezione socialista-comunista;
5. Il fascismo.

Il modo di pensare del conservatorismo burocratico verrà considerato per primo. La tendenza fondamentale di tutto il pensiero burocratico è quella di tramutare ogni problema politico in una semplice questione amministrativa. Ne risulta che la maggior parte dei libri, nella storia della scienza politica tedesca, sono *de facto* dei trattati sull'amministrazione. Se noi consideriamo il ruolo che la burocrazia ha sempre avuto, specialmente nello stato Prussiano, e ricordiamo come da essa provenisse grande parte dell'intellettualità, questo aspetto unilaterale della scienza politica in Germania diviene facilmente comprensibile.

Lo sforzo di nascondere tutti i problemi politici sotto il mantello dell'amministrazione può essere spiegato dal fatto che l'attività del funzionario è tale solo dentro i limiti di leggi già stabilite, per cui la nascita o lo sviluppo di tali regole non interessa il suo raggio d'azione a causa del suo orizzonte socialmente limitato, il funzionario non riesce a vedere come dietro ogni singola legge stiano gli interessi e le *Weltanschau-*

ungen di un determinato gruppo sociale. Egli ha per certo, al contrario, che l'ordine specifico disposto dalla legge concreta corrisponda all'ordine in generale; egli non capisce ciò che ogni assetto razionale della società non è che una delle molte forme in cui le forze scatenate e in conflitto si riconciliano.

La mentalità amministrativa e legalistica ha un suo proprio tipo di razionalità. Messa di fronte a forze incontrollate, come, ad esempio, all'esplosione rivoluzionaria delle energie collettive, essa non riesce a considerarle che sotto l'aspetto del disordine provvisorio. Non ci si deve pertanto stupire che in ogni rivoluzione la burocrazia cerchi di trovare un rimedio in qualche decreto eccezionale, invece di affrontare la situazione politica dalle basi. Essa guarda alla rivoluzione come ad un evento intollerabile all'interno di un sistema ben altrimenti ordinato e non come all'espressione vivente di forze sociali da cui dipende l'esistenza, la conservazione e lo sviluppo della società. La mentalità giuridico-amministrativa elabora unicamente dei sistemi statici di pensiero; ne viene che essa è sempre posta dinanzi al compito, invero paradossale, di dover accogliere nel suo ordine di idee quelle nuove regole che nascono dall'azione reciproca delle concrete forze esistenti e di doverle considerare come uno sviluppo del sistema primitivo.

Un tipico esempio della mentalità militare e burocratica è dato dalla leggenda della «pugnalata alla schiena» nelle molte forme in cui si presenta: infatti, secondo la *Dolchstosslegende*, un moto rivoluzionario non è altro che una seria interferenza all'interno di un accurato piano strategico. Infatti, l'interesse del burocrate militare si rivolge esclusivamente all'azione di guerra e, se questa procede conformemente al piano, anche tutto il resto deve procedere bene. Codesto atteggiamento fa un po' venire in mente quella battuta sul famoso medico, cui si attribuiva la frase: «L'operazione è stata uno splendido successo. Disgraziatamente, il paziente è morto».

Ogni tipo di burocrazia tende pertanto a generalizzare la propria esperienza e a trascurare il fatto che l'amministrazione e quanto concerne la perfetta disciplina delle funzioni non esauriscono la realtà politica. Per concludere, il pensiero burocratico non nega la possibilità di una scienza politica, ma la fa coincidere con la scienza dell'amministrazione. Sicché i fattori irrazionali non sono tenuti in alcun conto e quando

essi nondimeno si presentano sono considerati alla stregua dei «normali affari di stato». Una classica espressione di questo punto di vista può essere rappresentata dal detto ch'ebbe appunto origine in questi circoli: «Una buona amministrazione è preferibile a una buona costituzione»[5].

Oltre al conservatorismo burocratico, che ebbe grande influenza in Germania e specialmente nella Prussia, se ne sviluppò parallelamente un secondo, cui potremmo dare il nome di conservatorismo storico. Esso fu proprio della nobiltà e dell'intellettualità borghese, che avevano il potere e la guida del paese. Tuttavia, tra questi gruppi e i burocrati conservatori ci fu sempre una certa tensione. Questo nuovo tipo di pensiero portava l'impronta delle università tedesche e specialmente del gruppo dominante degli storici. Anche oggi, tale mentalità trova il suo massimo sostegno in questi circoli.

I conservatori storici sono consapevoli degli elementi irrazionali esistenti nella vita dello stato e sanno del pari che questi non possono venire controllati dagli organismi amministrativi. Essi riconoscono cioè la presenza di quel dominio che è proprio della politica. Si può anzi affermare che la loro attenzione è quasi esclusivamente rivolta ai fattori impulsivi e irrazionali, in quanto essi costituiscono la base concreta per l'ulteriore sviluppo dello stato e della società. Questi conservatori ritengono che tali forze non possano venire comprese per quello che sono, e che l'umana ragione sia pertanto impotente a spiegarne la presenza o a controllarle. Solamente un istinto ereditato dalla tradizione, le forze dello spirito «silenziosamente operanti», il *Volksgeist*, o anima del popolo che trae la propria forza dalle profondità dell'inconscio, possono essere d'aiuto nel preparare il futuro.

Questo atteggiamento era già chiaro alla fine del sec. XVIII con il Burke, che senza dubbio costituì un modello per la maggior parte dei conservatori tedeschi, appena si ricordi la sua frase famosa: «La scienza che insegna a costruire uno Stato o a rinnovarlo o a riformarlo è una scienza sperimentale, e come tale non si può insegnare a priori. Né basta

[5] Necrologia di Böhlau stesa dal giurista Bekker, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung», vol. VIII, pp. VI e s.

una breve esperienza a rendercene edotti»[6]. Le radici sociologiche di questa tesi sono immediatamente evidenti. Essa rifletteva l'ideologia della nobiltà dominante in Inghilterra e in Germania, e serviva a legittimarne la pretesa al dominio nello stato. L'elemento imponderabile insito nella politica, in quanto poteva essere acquistato solo attraverso una lunga esperienza e si rivelava unicamente a coloro che da molte generazioni detenevano il potere politico, stava così a giustificare il predominio della classe aristocratica. Questo fatto spiega perché gli interessi sociali di un dato gruppo rendono i suoi membri sensibili a certi aspetti della vita sociale, diversamente da quelli che occupano un'altra posizione. Mentre la burocrazia è cieca nei riguardi delle situazioni politiche a causa dei suoi pregiudizi «amministrativi», la nobiltà si trova perfettamente a suo agio in questa sfera. Sin dall'inizio, quest'ultima tiene gli occhi fissi sulle grandi lotte che combattono, l'una contro l'altra, le forze che agiscono nello stato. In tale sfera, la saggezza manualistica non ci sostiene più e le soluzioni dei problemi non possono venire meccanicamente dedotte dalle premesse. Non è quindi l'intelligenza del singolo a decidere le questioni. Ogni avvenimento è piuttosto il risultato delle reali forze politiche.

La teoria del conservatorismo storico, che è essenzialmente l'espressione di una tradizione feudale divenuta autocosciente, si occupa anzitutto di problemi che trascendono il settore dell'amministrazione[7]. Il campo della politica è considerato irrazionale, esso si sviluppa per suo conto, né può essere avvicinato con metodi logici. Tale concezione riporta ogni cosa al fondamentale dualismo sussistente tra «l'iniziativa coerente ad un piano prestabilito» e «il lasciare che le cose vadano per il loro verso»[8]. Al *leader* politico non basta possedere soltanto una buona conoscenza e il controllo di certe leggi e norme. In più egli deve avere quell'istinto innato, raffinato da una lunga esperienza, che lo induce ad un'esatta valutazione.

[6] Si vedano di Burke le *Reflections on the Revolution in France*, London, 1890, trad. it. in *Scritti politici*, Torino, 1963, p. 225.

[7] Cfr. *Das konservative Denken*, cit., pp. 89, 105, 133 e s.

[8] *Ibid.*, p. 472, n. 129.

Due tipi d'irrazionalismo hanno concorso a formare questo tipo di coscienza; da un lato, l'irrazionalismo precapitalistico e tradizionale (che considera, ad esempio, il pensiero come pura sensibilità recettiva e non come calcolo logico) e, dall'altro, l'irrazionalismo romantico. Si crea così una maniera di pensare che concepisce la storia come il regno delle forze pre- e sopra-razionali. Anche Ranke, il più eminente rappresentante della scuola storica, muoveva da questa prospettiva intellettuale, quando s'accinse a definire i rapporti tra la teoria e la pratica[9]. La politica non può essere considerata, secondo lui, una scienza indipendente. L'uomo di stato può benissimo studiare la storia e anche con profitto, ma non per trarne regole di condotta, quanto invece per perfezionare il suo istinto politico. Possiamo pertanto definire questo pensiero come l'ideologia dei gruppi politici che hanno occupato una posizione dominante, ma che raramente hanno fatto parte della burocrazia amministrativa.

Se le due soluzioni fin qui presentate sono messe a confronto, apparirà chiaro che mentre il burocrate tende a trascurare la sfera politica, lo storicista ne intravede esclusivamente l'elemento irrazionale, pur mettendo in particolare rilievo i fattori tradizionali negli eventi storici e negli individui concreti. A questo punto, noi incontriamo il principale oppositore di questa teoria che, come sappiamo, nacque dall'aristocrazia feudale: intendiamo riferirci alla borghesia liberaldemocratica e alle sue dottrine[10]. La nascita della borghesia fu accompagnata da un radicale intellettualismo. L'intellettualismo, come qui lo intendiamo, viene a coincidere con un atteggiamento che o non riesce a scorgere gli elementi della vita e del pensiero fondati sulla volontà, sull'interesse, sulla emozione e su di una *Weltanschauung* oppure, anche se ne riconosce l'esistenza, li pone sul medesimo piano della ragione e li ritiene pertanto del tutto controllabili. Questo intellettualismo borghese esigeva una scienza politica e di fatto procedette a fondare una tale disciplina. Come la borghesia ap-

[9] Cfr. L. Ranke, *Das Politische Gespräch*, cit., pp. 21 e s. Altri saggi sullo stesso tema sono: *Reflexionen, Vom Einfluss der Theorie, Ueber die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und der Politik.*

[10] Per semplicità, non distinguiamo il liberalismo dalla democrazia, sebbene storicamente e socialmente essi siano del tutto differenti.

prestò le prime istituzioni attraverso cui la lotta politica potesse venire regolata (all'inizio il parlamento e il sistema elettorale, più tardi la Lega delle Nazioni), così essa intese creare le condizioni per un nuovo trattamento sistematico della politica. Per questo, le anomalie della società borghese non tarderanno a riflettersi anche nella sua teoria sociale. Non altrimenti, lo sforzo borghese di razionalizzare il mondo è costretto ad arrestarsi quando si trova dinanzi a certi fenomeni. Inoltre, col giustificare la libera competizione e la lotta di classe, esso stesso avvia una nuova sfera d'irrazionalità.

Ne segue che, anche in questo tipo di pensiero, l'elemento irrazionale esistente nella realtà sociale non viene eliminato. Allo stesso modo che il parlamento, pur essendo un organismo formale destinato a razionalizzare il conflitto politico non ne costituisce la concreta soluzione, la dottrina borghese consegue soltanto un apparente e astratto dominio degli elementi irrazionali.

Lo spirito borghese è, beninteso, consapevole della presenza dell'irrazionale, ma rimane intellettualistico nella misura in cui cerca, con il solo pensiero e la semplice discussione, di controllare il segno della forza e delle altre espressioni istintive che quivi dominano. Così si ritenne, *inter alia*, che l'azione politica potesse essere definita scientificamente senza difficoltà e si ripartì la scienza in questione in tre sezioni:

1. La teoria dei fini ovvero dello Stato ideale;
2. La teoria dello Stato positivo;
3. La «politica», cioè la descrizione del modo in cui lo Stato esistente si trasforma in uno Stato perfetto.

Come esempio di questo tipo di pensiero possiamo prendere «Lo Stato commerciale chiuso» del Fichte, che di recente è stato analizzato assai acutamente da Heinrich Rickert, il quale ne condivide, d'altra parte, la posizione[11]. Il fatto più sconcertante che s'osserva è la completa separazione della pratica dalla teoria, della sfera intellettuale da quella emozionale. L'intellettualismo moderno appare così caratterizzato dalla tendenza a non tollerare alcun pensiero emozionalmente fondato e valutativo. Quando, tuttavia, tale forma di pensiero

[11] Cfr. Heinrich Rickert, *Ueber idealistische Politik als Wissenschaft. Ein Beitrage zur Problemgeschichte der Staatphilosophie*, «Die Akademie», fasc. 4, Erlangen.

non può venire elusa (tutta l'indagine politica agisce essenzialmente in un contesto irrazionale), si cerca di mostrare che gli elementi valutativi sono separabili dalla teoria, la cui purezza resta così incontaminata. A questo punto, non è ancora sorto il problema se gli elementi emozionali non siano, in certi casi, così legati alla sfera razionale da interferire anche nella stessa struttura categoriale e da rendere *de facto* inattuabile l'isolamento richiesto dei fattori valutativi. È pur vero che l'intellettualismo borghese non si tormenta troppo per queste difficoltà. Con ottimismo mai domo, esso cerca di conquistare una sfera immune da ogni irrazionalità.

Per quanto riguarda i fini che si propone la politica, questa teoria insegna che molti di essi possono venire raggiunti attraverso la semplice discussione: un dibattito, beninteso, che va portato innanzi fino a che non si giunga ad un risultato positivo. Non altrimenti, come ha chiaramente dimostrato Carl Schmitt, l'originaria concezione del parlamentarismo fu propria di una società occupata dalle discussioni e in cui la verità veniva cercata con strumenti affatto teoretici[12]. Noi oggi siamo in grado di renderci conto perfettamente e di determinare da un punto di vista sociologico in che consiste l'auto-illusione di questa convinzione borghese. Oggi siamo infatti consapevoli che dietro ogni teoria esistono delle forze, le quali riflettono scopi e interessi dei singoli gruppi. Le discussioni parlamentari sono pertanto assai lontane dall'avere un significato teoretico, da poter pervenire ad una verità obiettiva: esse si occupano, in realtà, di questioni molto concrete che vanno decise superando il contrasto degli interessi. Spettava così al movimento socialista, che nacque e si precisò in seguito come l'avversario della borghesia, elaborare in modo specifico codesto aspetto del dibattito sopra i problemi reali.

Nella nostra considerazione della teoria socialista non faremo alcuna distinzione tra socialismo e comunismo, poiché non dobbiamo qui tanto occuparci del complesso dei fenomeni storici quanto delle tendenze fondamentali che stanno agli estremi del pensiero moderno. Nella sua lotta con la

[12] Cfr. Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Leipzig, 1926².

borghesia, il marxismo scoprì che nella realtà storica e politica non può esistere alcuna «pura teoria». Esso vede chiaramente come dietro ogni dottrina si celi la coscienza di una classe. Questo pensiero collettivo, che procede in accordo a determinati interessi e situazioni sociali, fu chiamato da Marx ideologia.

Come spesso avviene nelle lotte politiche, si fece in questo caso un'importante scoperta che, appena conosciuta, doveva essere portata fino alle sue ultime conseguenze. Ciò era tanto più vero in quanto essa penetrava nel cuore della problematica politica. Con tutto questo, se il concetto di ideologia serve a impostare la questione, non la risolve né la chiarisce in alcun modo[13]. Una sua soluzione diventa possibile, solo se il particolarismo implicito nella primitiva concezione dell'ideologia è superato.

Anzitutto sarà necessario per il nostro scopo operare due correzioni. Per cominciare, si potrebbe facilmente mostrare che coloro i quali pensano in termini socialisti e comunisti rinvengono l'elemento ideologico solo nelle idee dei loro avversari, mentre considerano le proprie interamente libere dalla deformazione dell'ideologia. Come sociologi, non v'è alcuna ragione di non applicare al marxismo quanto esso stesso ha scoperto, e di non rilevare, caso per caso, il suo carattere ideologico. Si deve comunque aggiungere che il concetto di ideologia non è qui usato in un senso negativo, come l'equivalente di un deliberato inganno politico, bensì intende denotare una prospettiva inevitabilmente legata ad una data situazione storica e sociale, la *Weltanschauung* e lo stile di pensiero connessi ad essa. Questo significato del termine, che presenta rapporti sempre più stretti con la storia del pensiero, deve essere distinto dall'altro, anche se noi non neghiamo che esso possa, in certi casi, servire a denunciare i consapevoli inganni della politica.

In virtù di questa procedura, niente che abbia un positi-

[13] Per l'ulteriore discussione del problema ci si deve riportare alla parte seconda. Il concetto dell'ideologia totale, generale e non valutativa come fu precedentemente descritta, è quello usato nel presente contesto. La parte quarta si occuperà delle concezioni valutative dell'ideologia e dell'utopia. D'ora in avanti il concetto che dovrà essere usato sarà determinato dai fini immediati dell'indagine.

vo valore per la determinazione scientifica dell'ideologia è stato messo da parte. Il suo grande merito consiste nel mostrare che ogni forma di pensiero storico e politico è in effetti condizionata dalla situazione concreta di colui che pensa e del gruppo cui appartiene. Il nostro compito è ora quello di affrancare questa consapevolezza da ogni specifica restrizione politica e di elaborare sistematicamente la tesi, secondo cui il modo di guardare la storia e di interpretare un'intera situazione, partendo dai dati fatti, dipende dalla posizione che uno occupa nella società. In ogni contributo storico e politico è possibile stabilire da quale punto di vista gli eventi furono considerati. Il fatto che il nostro pensiero sia determinato dal nostro stato sociale non costituisce, tuttavia, un'ineliminabile fonte di errore. Al contrario, esso è spesso un avvio all'intelligenza politica. L'elemento fondamentale nel nostro concetto dell'ideologia consiste così nel riconoscere lo stretto legame esistente tra il pensare politico e la vita sociale; tale è anche il significato essenziale della frase spesso citata «Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza»[14].

Strettamente connesso a questa dichiarazione c'è un altro importante aspetto della dottrina marxista, e cioè una nuova consapevolezza dei rapporti tra il mondo della teoria e della pratica. Mentre il teorico borghese dedicava un capitolo speciale a illustrare i suoi fini e procedeva in ogni caso da una concezione normativa della società, uno dei tratti più significativi di Marx fu quello di attaccare l'elemento utopico nel socialismo. Sin dall'inizio egli si rifiutò di tracciare un programma definitivo. Non v'è alcuna norma da adeguare che sia separabile dal medesimo processo della storia: «Il comunismo non è per noi una condizione che debba essere stabilita o un ideale cui la realtà deve conformarsi. Noi chiamiamo comunismo il movimento che distrugge le presenti condizioni. Ugualmente il modo in cui esso procede deriva dalla situazione ora esistente»[15].

[14] Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin, 1859, trad. it. in K. Marx-F. Engels, *Opere scelte*, Roma, 1966, p. 747.

[15] Cfr. *Marx-Engels Archiv*, edito da D. Ryazanov, Frankfurt a.M., 1927, vol. I, p. 252.

Se oggi domandiamo ad un comunista di formazione leniniana quale sarà il tipo della società futura, egli risponderà che la questione è astratta, poiché il futuro stesso sarà deciso nel corso del concreto processo dialettico. Ma che cosa è questo processo dialettico?

Esso implica che noi non possiamo calcolare a priori che cosa diventerà o dovrebbe diventare la realtà. Noi possiamo influenzare soltanto l'orientamento generale del processo storico, per cui il problema veramente concreto resta per noi quello che ci sta davanti. Non è pertanto compito del pensiero politico tracciare uno schema assoluto di ciò che dovrebbe essere. La teoria, quella comunista compresa, è una funzione del processo. La relazione dialettica sussistente tra la teoria e la pratica consiste anzitutto nel fatto che la teoria, nascendo da un determinato impulso sociale, è in grado di chiarire la situazione cui si rivolge. Nel corso di questo chiarimento la realtà subisce un cambiamento. Noi ci addentriamo perciò in una nuova situazione da cui emerge una nuova teoria. Il processo è allora il seguente: 1) La teoria è una funzione della realtà; 2) questa teoria spinge a un certo tipo d'azione; 3) l'azione modifica la realtà, o nel caso di insuccesso, ci costringe a una revisione della teoria precedente. Il cambiamento che tali fatti producono nella concreta situazione dà luogo a una nuova teoria[16].

Questa coscienza delle relazioni tra la teoria e la pratica testimonia che si è giunti ad uno stato avanzato nella discussione del problema. Come si può infatti notare, esso è stato preceduto dalla unilateralità di un estremo intellettualismo e di un completo irrazionalismo e ha dovuto tenere presenti

[16] Quando il proletariato muta, per mezzo della lotta di classe, la sua posizione nella società, esso non si trova soltanto, prendendo coscienza dell'avvenuto cambiamento, dinanzi ad una nuova realtà da conoscere: esso trasforma la sua stessa posizione di soggetto conoscente. La teoria serve a portare il proletariato alla coscienza del suo stato sociale, lo rende capace di assumersi come oggetto e soggetto del processo della società. Cfr. György Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923, trad. it., *Storia e coscienza di classe*, Milano, 1967, p. 28.

«Questa coscienza diviene una causa determinante della nuova attività, poiché la teoria si trasforma in una forza materiale appena s'impadronisce delle masse» (Marx-Engels, *Nachlass*, edito da F. Mehring, Berlin, 1923, vol. I, p. 392).

tutti i pericoli che già s'erano rivelati nel pensiero e nell'esperienza borghese e conservatrice. I vantaggi di questa soluzione consistono nel fatto ch'essa ha accolto la precedente formulazione del problema e ha riconosciuto come nel dominio della politica il pensiero normale sia incapace di risolvere alcunché. Da un altro lato, questa prospettiva è del pari spinta dal desiderio che la conoscenza ha di penetrare nel dominio dell'irrazionale. Il risultato del conflitto tra le due correnti di pensiero è una concezione della teoria molto flessibile. Il fondamentale insegnamento derivato dall'esperienza politica che fu molto espressamente formulato da Napoleone nella massima «*On s'engage, puis on voit*»[17] trova qui la sua giustificazione metodologica[18]. Infatti, un pensiero politico non ha presa, se ci limita a speculare su di esso dall'esterno. Esso invece s'illumina quando, in uno con l'agire, penetra direttamente nella realtà della situazione.

La teoria socialista-comunista presenta così una forma di intuizionismo, accompagnata da un preciso desiderio di comprendere i fenomeni in un modo del tutto razionale. L'elemento intuitivo di questa dottrina consiste nel negare la possibilità di fare un calcolo esatto degli avvenimenti prima che essi si verifichino. La tendenza razionalistica le è d'altronde connaturata, in quanto essa mira ad adattare in uno schema logico ogni fatto nuovo che ci capita d'osservare. In nessun caso si può agire senza una teoria, ma la teoria che nasce nel corso di un'azione si porrà su di un livello diverso da quella precedente[19]. Sono le rivoluzioni che creano un più valido

[17] Sia Lenin che Lukács, come esponenti del pensiero dialettico, trovano giustificazione in questa massima napoleonica.

[18] «La teoria è l'esperienza del movimento operaio di tutti i paesi, considerata sotto l'aspetto generale. Naturalmente, la teoria diventa priva d'oggetto se non viene collegata con la pratica rivoluzionaria, esattamente allo stesso modo che la pratica diventa cieca se non si rischiara la strada con la teoria rivoluzionaria. Ma la teoria può diventare un'enorme forza del movimento operaio se viene elaborata in unione indissolubile con la pratica rivoluzionaria, poiché essa e soltanto essa può dare al movimento sicurezza, capacità di orientamento e comprensione del legame intimo degli avvenimenti circostanti, poiché essa e soltanto essa può aiutare la pratica a comprendere non solo come e in quale direzione esse devono muoversi nel prossimo avvenire» (G. Stalin, *Questioni del leninismo*, Mosca, 1948, p. 24).

[19] La rivoluzione crea un momento particolarmente propizio alla co-

tipo di conoscenza. Esso costituisce la sintesi cui gli uomini sembrano pervenire, quando essi vivono nel mezzo dell'irrazionale e lo riconoscono come tale, ma non disperano di interpretarlo razionalmente. Il pensiero marxista è simile a quello conservatore nella misura in cui non nega l'esistenza di una sfera irrazionale, né cerca di nasconderla come la mentalità burocratica o di considerarla alla stregua di un fatto razionale come fanno i pensatori liberali-economici. Esso si distingue, tuttavia, dal pensiero conservatore per via che concepisce tale sfera come potenzialmente comprensibile mediante nuovi metodi razionali[20]. Anche per questo tipo di pensiero, la sfera dell'irrazionale non è così interamente arbitraria o incomprensibile. È vero che non esistono leggi fisse e definitive a cui questo processo creativo possa conformarsi e che non si danno dei gruppi d'eventi puntualmente ricorrenti

noscenza: «La storia in generale, la storia delle rivoluzioni in particolare, è sempre più ricca di contenuto, più varia, più multilaterale, più viva, più "astuta" di quanto immaginino i migliori partiti, le più coscienti avanguardie delle classi più avanzate. E ciò si comprende, giacché le migliori avanguardie rappresentano la coscienza, la volontà, le passioni, le fantasie di decine di migliaia di uomini: ma la rivoluzione viene attuata in un momento di slancio eccezionale e di tensione di tutte le facoltà umane della coscienza, della volontà, delle passioni, delle fantasie di molte decine di milioni di uomini spronati dalla più aspra lotta di classe» (N. Lenin, *L'estremismo, malattia infantile del Comunismo*, in *Opere scelte*, Mosca, 1946, p. 606). Da questo punto di vista, la rivoluzione non si presenta più come lo scatenarsi delle passioni, né viene concepita come mera irrazionalità. Essa ha un suo valore in quanto rende possibile la fusione della razionalità accumulata nell'esperienza di milioni di uomini.

[20] Il destino, il caso, l'improvviso e l'inaspettato, nonché la visione religiosa che ne consegue, sono considerati come prodotti di una concezione della storia che non è ancora pervenuta al momento della razionalità: «Temete le forze oscure del capitalismo, oscure perché non possono essere prevedute dalla massa del popolo, forze che ad ogni passo minacciano di riversare sulle vite dei proletarî e dei piccoli negozianti rovine e disastri "improvvisi", "inaspettati" e "fortuiti", convertendoli in mendicanti, poveretti o prostitute, e condannandoli alla servitù: queste sono le radici della religione moderna, che il materialista, se desidera rimanere tale, deve riconoscere. Nessun libro cancellerà la religione dalle coscienze di questi condannati alla dura fatica del capitalismo, fino a quando essi non impareranno da se stessi a combattere in modo organizzato, sistematico e consapevole le fonti della religione, il dominio del capitale in ogni sua forma» (*Selections from Lenin - The Bolshevik Party in Action*, 1904-1914, New York, II. Dal saggio *The Worker's Party and Religion*, pp. 274-5).

in tale campo, ma occorre dire altresì che anche qui abbiamo a che fare con un numero limitato di situazioni possibili. E questo rappresenta dopo tutto una considerazione decisiva. Anche quando emergono nuovi elementi nello sviluppo storico, essi non costituiscono affatto una catena di eventi inattesi; la stessa sfera politica è attraversata da tendenze che, sebbene siano soggette a mutamenti, consentono con la loro presenza di determinare in larga misura le varie possibilità.

Pertanto, il primo compito del marxismo è l'analisi di tutte quelle tendenze che influenzano il carattere della situazione reale. La dottrina marxista ha appunto elaborato queste tendenze strutturali in una triplice direzione. Per primo, essa rileva che la sfera politica in una determinata società è sempre caratterizzata dallo stato dei rapporti di produzione allora prevalenti[21]. Tali rapporti non sono concepiti statisticamente, come un ciclo economico di continuo ricorrente, ma in un senso dinamico, come un insieme strutturale di relazioni che viene costantemente mutato nel tempo.

In secondo luogo, la dottrina marxista mostra come i cambiamenti in siffatto assetto economico siano strettamente legati alle trasformazioni nei rapporti di classe e come essi comportino, nello stesso tempo, un mutamento nelle varie specie di potere e nella sua distribuzione.

In terzo luogo, essa afferma che è possibile riconoscere l'interna struttura del sistema ideale prevalente in un certo periodo e determinare teoricamente la direzione di ogni mutamento o modificazione che avviene al suo interno.

Ancora più importante è il fatto che questi tre orientamenti strutturali non sono considerati staccati l'uno dall'altro. La struttura ideologica non cambia indipendentemente dalla struttura di classe, e quest'ultima non muta indipendentemente dalla struttura economica. Orbene, è proprio la stretta connessione dell'aspetto economico, sociale e ideologico a conferire alle idee di Marx una qualità singolarmente penetrante. Soltanto questo potere di sintesi consente di impostare il problema dell'intera struttura sociale, per il passato e

[21] «Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita» (Marx, *Zur Kritik der politischen Oeconomie*, trad. it. cit., p. 747).

anche per il futuro. Il paradosso risiede nel fatto che il marxismo, pur riconoscendo una relativa irrazionalità e non perdendola mai di vista, non si limita, come la scuola storica, ad accettarla, ma tenta il più possibile di eliminarla con un nuovo sforzo razionale.

Qui il sociologo è di nuovo posto di fronte alla necessità di indagare le generali condizioni della società e la situazione particolare, da cui nacque il modo di pensare che è tipico del marxismo. Come dobbiamo interpretare il suo singolare carattere, per cui dalla fusione di un estremo irrazionalismo con un altrettanto radicale intellettualismo sorge un nuovo tipo di «dialettica» razionalità?

Considerato sociologicamente, esso si rivela la teoria di una classe in ascesa che non si preoccupa del successo momentaneo e non ricorre perciò a un «putsch» per conquistare il potere, ma che, per la tendenza rivoluzionaria che le è implicita, deve sempre essere sensibile e pronta agli elementi imprevedibili della situazione. Ogni teoria che nasca da una posizione di classe e che non sia basata su masse instabili, ma su di un gruppo storico organizzato, deve di necessità essere lungimirante. Di conseguenza, essa richiede una concezione razionale della storia, sulla cui base divenga ogni momento possibile domandarci quale sia la nostra condizione presente e in qual punto dello sviluppo si trova il nostro movimento[22].

I gruppi di origine pre-capitalistica, in cui prevaleva l'elemento comunale, potevano stare assieme unicamente in virtù delle tradizioni o dei vincoli sentimentali. In tali gruppi, la riflessione teoretica è di importanza del tutto secondaria. Per i gruppi, invece, che non sono stretti da tali organici legami di vita comunitaria, ma che occupano soltanto una posizione identica all'interno del sistema economico-sociale, un pensiero coerente diventa un elemento di coesione. Osservato dal punto di vista sociologico, questo urgente bisogno di una teoria è l'espressione di una società divisa in classi, in cui i singoli individui sono tenuti insieme non tanto dalla vicinanza del luogo, quanto da uguali condizioni di vita in una più

[22] «Senza teoria rivoluzionaria non ci può essere movimento rivoluzionario» (Lenin, *Che fare?*, Roma, 1969², p. 55).

estesa sfera sociale. I vincoli sentimentali sono effettivi soltanto in una limitata area spaziale, mentre una *Weltanschauung* teoretica ha un potere d'unione anche su tratti molto estesi. Una concezione razionale della storia serve quindi come fattore di coesione per i gruppi che risultano distanti l'uno dall'altro, e insieme garantisce una continuità per le generazioni che cresceranno nelle medesime condizioni sociali. Nella formazione delle classi, siffatta teoria unificante riveste una primaria importanza. Infatti, i legami emozionali che nascono successivamente tra i componenti di una classe costituiscono un semplice riflesso della situazione già esistente e sono sempre più o meno controllati dalla teoria. Questa tendenza razionalizzante, propria della classe proletaria, trova nondimeno i suoi limiti nella posizione rivoluzionaria che essa conclusivamente assume.

Il fine rivoluzionario non consente di pervenire ad uno stato di assoluta razionalità. Per quanto nell'età moderna la tendenza razionalistica si sia diffusa al punto che le stesse rivoluzioni, le quali in origine erano dei moti incontrollati e improvvisi, si sian organizzate secondo il modello burocratico, la nostra concezione della storia e il nostro schema di vita devono far posto all'elemento innegabilmente irrazionale che i movimenti rivoluzionari portano con sé[23].

Per rivoluzione s'intende il deliberato progetto di provocare una rottura nella struttura organizzata della società. Essa necessita, pertanto, di una grande attenzione in chi la promuove, onde cogliere il momento favorevole all'attacco. Se l'intera sfera politica e sociale fosse considerata veramente razionale, non v'ha dubbio che tale attesa non avrebbe più senso. Il momento rivoluzionario finisce così col coincidere con il fattore irrazionale compreso nel «qui e ora», che ogni teoria, in virtù della sua tendenza generalizzante, nasconde. Nessuno può lasciarsi sfuggire questo momento favorevole, fino a che vuole e crede necessaria la rivoluzione, ma è proprio allora che nel quadro razionale si registra una rottura,

[23] «La rivolta armata è una forma speciale di lotta politica. Essa ha delle proprie leggi di sviluppo, che devono essere imparate. Karl Marx espresse questo fatto con straordinaria vivacità quando scrisse che la "rivolta è un'arte al pari della guerra"». (Lenin, *Ausgewählte Werke*, Wien, 1925, p. 448).

quella rottura che ci consente di valutare l'elemento irrazionale per quello che è nella realtà.

L'intero pensiero dialettico ha inizio con lo sforzo di razionalizzare ciò che ai gruppi conservatori sembrava del tutto irrazionale; la sua tendenza razionalistica non è comunque tale da accedere ad una valutazïone totalmente statica di ciò che invece è in divenire.

Questo elemento dell'irrazionale è incorporato nel concetto di trasformazione dialettica. Le tendenze dominanti nella sfera politica non sono interpretate come delle combinazioni di forze matematicamente calcolabili; esse sono bensì capaci di subire delle improvvise trasformazioni, allorché divergono dall'orbita del loro primitivo orientamento. Naturalmente, questa trasformazione non è mai soggetta a predizione; al contrario, essa dipende sempre dall'azione rivoluzionaria del proletariato. Perciò l'intellettualismo non è affatto ritenuto legittimo in tutte le situazioni. Ci sono, al contrario, due occasioni in cui l'intuizione diventa necessaria per comprendere una situazione. Non v'ha difatti dubbio che l'accertare il momento favorevole per un sommovimento rivoluzionario compete all'intuito politico e, in secondo luogo, che gli eventi storici non sono così esattamente determinabili in anticipo da rendere superflua l'azione che deve mutarli.

Concludendo, il pensiero marxista costituisce il tentativo di rendere razionale l'irrazionale. La correttezza di questa analisi è confermata dal fatto che i gruppi proletari marxisti saliti al potere cominciano a pensare nei modi generalizzanti del liberalismo democratico e cercano di pervenire a leggi universali, mentre coloro che, per la loro posizione, sostengono ancora la necessità della rivoluzione, continuano ad attenersi ai principi dialettici della teoria (Lenin).

Se il pensiero dialettico è razionalistico, esso culmina nell'irrazionale. Esso si sforza costantemente di rispondere a due questioni: per primo, qual è la nostra posizione attuale nel processo sociale? per secondo, che cosa viene richiesto dalla situazione oggettiva? L'azione non è mai guidata semplicemente dall'impulso, ma anche da una conoscenza sociologica della storia. Non si deve comunque credere che gli impulsi irrazionali possano essere interamente eliminati da un'analisi logica della situazione e dei fatti contingenti. Solo operando in una situazione, i problemi che la concernono si fanno concreti;

non altrimenti, il successo o il fallimento dell'azione costituisce la risposta che ad essi vien data. La teoria non si toglie mai dal suo profondo legame con la prassi, e l'azione è, a sua volta, il mezzo con cui ogni teoria viene verificata e si sviluppa.

Il contributo positivo della dottrina marxista è stato quello di mostrare, con l'esempio della propria concreta esperienza sociale, che il pensiero politico è essenzialmente diverso dalle altre forme di riflessione. Il procedimento dialettico del pensiero è inoltre importante per avere assimilato i problemi del razionalismo borghese e dell'irrazionalismo proprio dello storicismo.

Dall'irrazionalismo esso ha derivato la consapevolezza che la sfera storico-politica non si compone di fatti senza vita e che un metodo volto a cercarne soltanto le leggi generali è destinato a fallire. Inoltre, il metodo marxista è pienamente consapevole del carattere dinamico delle tendenze che dominano la realtà politica, né tollera, per via del rapporto ch'esso intravede fra il pensiero politico e l'esperienza sociale, alcuna separazione artificiosa della teoria dalla pratica. Del razionalismo, d'altro canto, esso ha fatto propria l'inclinazione a considerare da un punto di vista scientifico anche quelle situazioni che hanno precedentemente rifiutato un'interpretazione di tipo razionale.

Come quinto pretendente a prendere posto tra le moderne correnti di pensiero dovremmo far cenno del fascismo, che è emerso per la prima volta nella nostra epoca. Il fascismo ha una sua propria concezione dei rapporti tra la teoria e la pratica. Esso è, nell'insieme, attivistico e irrazionale. Esso si rapporta di preferenza alle filosofie irrazionalistiche e alle teorie politiche della età più moderna. In particolare le idee di Bergson, Sorel e Pareto sono state, dopo un'opportuna revisione, incorporate nella sua *Weltanschauung*. Al centro della sua dottrina e della sua prassi sta l'apoteosi dell'azione diretta, la fiducia nell'atto risolutore e nell'iniziativa di un'*élite* dirigente. Secondo il fascismo, l'essenza della politica consiste nel riconoscere e afferrare le esigenze dell'ora. Non tanto i programmi sono importanti, quanto invece è importante la sottomissione incondizionata ad un capo[24]. La storia non è

[24] Cfr. Mussolini, *Reden*, edito da H. Meyer, Leipzig, 1928, p. 105, ed anche pp. 134 e s.

fatta dalle masse, né dalle idee o dalle forze «silenziosamente operanti», ma dalle *élites* che di volta in volta prevalgono[25]. Siffatto irrazionalismo ha nondimeno caratteristiche proprie: esso non è paragonabile a quello dei conservatori, non è un irrazionale che al tempo stesso è metarazionale, non riflette lo spirito popolare (*Volksgeist*) e neppure la fede mistica nella creatività di alcune epoche, bensì è un irrazionalismo attivo che rifiuta ogni interpretazione della storia. «Essere giovani significa essere capaci di dimenticare. Noi italiani, siamo, beninteso, orgogliosi della nostra storia, ma non abbiamo bisogno di farne la guida consapevole delle nostre azioni – essa vive in noi come una parte della nostra natura biologica»[26].

Occorrerebbe uno studio speciale per accertare i diversi

[25] «Voi sapete che io non adoro la nuova divinità: la massa. In ogni caso, la storia dimostra che sempre delle minoranze, esigue da principio, hanno prodotto profondi sconvolgimenti delle società umane» (B. Mussolini, *Scritti e discorsi*, Hoepli, Milano, 1934, vol. II, p. 312).

[26] Da una dichiarazione di Bodrero al Quarto Congresso Internazionale della Cooperazione Intellettuale, tenuto a Heidelberg, nell'ottobre 1927.

È piuttosto difficile organizzare le idee fasciste in una dottrina coerente. A parte il fatto che esso non si è ancora sviluppato, il fascismo stesso non ha alcun peso particolare sulla teoria. Il suo programma cambia di continuo e dipende dalla classe cui si rivolge. In questo caso, più che in altri, è essenziale separare la pura propaganda dall'atteggiamento reale, se si vuole comprendere il suo carattere specifico. Quest'ultimo sembra consistere in un assoluto irrazionalismo e attivismo, che spiega la natura vacillante e volubile della teoria fascista. Gli istituti come lo stato corporativo, le organizzazioni professionali, etc., sono deliberatamente omessi dalla nostra discussione. Il nostro compito è di analizzare l'atteggiamento verso il problema della teoria e della ragione; troveremo necessario ricorrere di volta in volta ai teorici che hanno precorso questa concezione, e precisamente Bergson, Sorel e Pareto. Nella storia del fascismo si possono distinguere due periodi, ognuno dei quali ha avuto diverse ripercussioni ideologiche. La prima fase, che durò due anni, fu contraddistinta dall'infiltrazione di elementi attivistici ed intuitivi nella sua prospettiva intellettuale e spirituale. Fu appunto questo il periodo in cui penetrarono nel fascismo le teorie sindacaliste. I primi «fasci» furono sindacalisti e Mussolini passava in quel tempo per un discepolo di Sorel. Nella seconda fase, che ha inizio il novembre del 1921, il fascismo comincia a stabilizzarsi e a inclinare verso destra. In questo periodo vengono pure alla luce le idee nazionaliste. Per una discussione sul modo in cui si è venuta mutando la teoria del fascismo, insieme con il cambiamento intervenuto nella sua base sociale, e, specialmente, sulle sue trasformazioni dopo l'alleanza con la grande finanza e la grande industria, cfr. E.V. Beckerath, *Wesen und Werden des fascistischen Staates*, Berlin, 1927.

significati delle varie concezioni della storia. Sarebbe allora facile dimostrare che quest'ultime variano con le diverse correnti intellettuali e sociali. Il concetto della storia, contenuto in questa frase di Bodrero, non è invero paragonabile a quello conservatore, liberal-democratico o socialista. Tutte queste teorie, per il resto così antagonistiche, concordano nel ritenere che esiste nella storia una definitiva e accertabile struttura in cui ogni evento ha, per così dire, una propria posizione. Non possiamo dire che ogni cosa sia possibile in ogni situazione[27]. Una tale struttura, pur mutando di continuo, deve essere capace di venire compresa. Così certe esperienze e certi modi di pensare sono possibili soltanto in dati luoghi e date epoche. Il ricorso alla storia e allo studio della storia e della società è legittimo perché esso può, anzi deve, divenire un fattore determinante nella condotta e nella attività politica.

Per quanto diversa sia la concezione che conservatori, liberali e socialisti hanno della storia, essi sono d'accordo sul fatto che quest'ultima sia costituita di interrelazioni intellegibili. Inizialmente si credette che essa rivelasse il piano della divina provvidenza, più tardi che essa mostrasse il disegno superiore di uno spirito concepito in senso dinamico e panteistico. Questi furono solo dei sondaggi metafisici in vista di una ipotesi estremamente positiva, in virtù della quale la storia cessava d'essere una successione eterogenea di eventi e veniva interpretata come una coerente interazione dei fattori più significativi. Dalla conoscenza della struttura interna della storia si cercò di inferire un'indicazione utile per la nostra attività.

Mentre i liberali e i socialisti continuavano a ritenere possibile una comprensione razionale della storia, affermando i primi che il suo sviluppo era progressivo e unilineare e i secondi concependolo come un movimento dialettico, i conservatori si sforzarono di penetrare nella struttura dell'intero sviluppo storico intuitivamente, mercé una ricerca di tipo morfologico. Per diversi che fossero questi orientamenti nel metodo e nel contenuto, essi considerarono l'attività politica

[27] Contro tale impostazione, si veda l'atteggiamento di Mussolini (*Reden*, cit., p. 74).

in un profilo essenzialmente storico e furono tutti concordi nel ritenere necessario, nell'epoca presente, il ricorso all'intera situazione in cui ci si trova ad agire, se si vogliono raggiungere determinati fini politici. Questa idea della storia, come uno schema intellegibile, viene meno di fronte all'irrazionalità implicita nell'esaltazione fascista della azione. Fino ad un certo punto, ciò era già avvenuto con un teorico precedente del sindacalismo, il Sorel, il quale aveva appunto negato l'idea dell'evoluzione in un senso simile a quello fascista[28]. Mentre per i conservatori, i liberali, i socialisti era cioè possibile rintracciare nella storia una relazione tra gli eventi e il significato che essi acquistavano in virtù della loro posizione, il Fascismo respinge ogni interpretazione della storia, considerandola una mera finzione destinata a sparire dinanzi alla azione richiesta dal momento[29].

Che per l'ideologia fascista la storia non abbia senso alcuno è un fatto incontrovertibile: ciò non può venir contestato anche se in essa, specialmente da quando si è volta a destra, si trovano le idee della «guerra nazionale» e dell'«Impero Romano». A parte che queste idee furono dapprima utilizzate come miti, finzioni, etc., dovrebbe ormai essere chiaro che un pensiero e un'attività storicamente orientati non implicano per nulla l'idealizzazione romantica di qualche epoca o avvenimento trascorso, ma consistono piuttosto nella consapevo-

[28] Per quanto riguarda i rapporti di Mussolini con Sorel, quest'ultimo lo conobbe prima del 1914 e, infatti, già nel 1912 si riporta che egli abbia detto: «Mussolini non è un socialista come gli altri. Credetemi, un giorno lo vedrete alla testa di battaglioni disposti al sacrificio. Egli è un italiano che ricorda quelli del quattordicesimo secolo – un vero condottiero. Ancora non lo si conosce, ma egli è il solo uomo capace di curare la debolezza del governo». Citato da Gaëtan Pirou, *Georges Sorel (1847-1922)*, Paris, 1927, p. 53. Cfr. anche il saggio di Ernst Posse in «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», XIII, pp. 431 e s.

[29] Cfr. il saggio di H.O. Ziegler, *Ideologielehre*, cit. Questo autore procede sulla scorta di Pareto, Sorel, etc. a demolire il «mito della storia». Egli nega che la storia possegga una qualche coerenza e dà risalto alle moderne correnti di pensiero che condividono questo atteggiamento antistorico. Mussolini espresse la stessa idea in forma politico-retorica: «Noi non siamo, d'altra parte, delle piccole femmine isteriche che vogliono ad ogni minuto allarmarsi di quello che succede. Noi non abbiamo una visione apocalittica, catastrofica della storia» (*Scritti e discorsi*, cit., vol. II, p. 347).

lezza del posto che compete a ciascuno all'interno del processo storico dotato di una struttura chiaramente articolata. È la chiara articolazione della struttura che rende appunto intelligibile il proprio inserimento nel processo della storia.

Il valore intellettuale di ogni conoscenza politica e storica sparisce di fronte a un atteggiamento puramente intuitivo, che apprezza solo il suo aspetto ideologico e mitologico. Per esso il pensiero ha importanza solo nella misura in cui denuncia il carattere ingannevole delle diverse e inutili teorie della storia e le smaschera come tante illusioni. Per questo intuizionismo attivistico, proprio del Fascismo, il pensiero serve a liberare il campo dell'azione da tutti i pregiudizi. L'uomo superiore, il capo sa che tutte le idee politiche e storiche sono miti. Egli ne è interamente emancipato, ma le tiene ugualmente in conto (e questo è l'altro aspetto del suo atteggiamento), poiché esse stimolano, come aveva visto Pareto, l'entusiasmo e mettono in moto gli elementi irrazionali dell'uomo: sono cioè le sole forze che conducano all'attività politica[30]. Ciò costituisce una traduzione pratica di quanto Sorel e Pareto[31] avevano formulato nelle loro teorie del mito e risultava nelle loro dottrine intorno al ruolo delle *élites* e dei gruppi d'avanguardia.

Il profondo scetticismo verso la scienza e, specialmente, verso le scienze dello spirito, che nasce da tale atteggiamento intuitivo non è difficile a spiegare. Laddove il marxismo aveva nella scienza una fede pressoché religiosa, Pareto non scorgeva in essa che un'astratta meccanica sociale. Nel fascismo noi vediamo il moderato scetticismo di questo esponente della vecchia epoca borghese associarsi con la baldanzosa fiducia di un movimento ancor giovane. Lo scetticismo paretiano verso il sapere si mantiene intatto, ma viene completato dalla fede nell'azione per l'azione e dall'importanza che si attribuisce ai suoi risultati[32]. Quando l'intero mondo storico è

[30] Cfr. G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, 1921, trad. it., *Riflessioni sulla violenza*, in *Scritti politici*, Torino, 1963, pp. 201 e ss.

[31] Un conciso giudizio del pensiero sociologico di Pareto può essere trovato in H. Bousquet, *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto*, Paris 1925.

[32] Mussolini affermò, in uno dei suoi discorsi: «Noi abbiamo creato il nostro mito. Il mito è una fede, è una passione. Non è necessario che sia

ritenuto inaccessibile alla conoscenza, ciò che resta alla ricerca scientifica è la determinazione di quelle più generali uniformità, che sono identiche in tutti gli uomini e per tutti i tempi. Solo la psicologia sociale è studiata, anche se essa è utilizzata dal capo solo come una tecnica per disporre delle masse, una volta ammesso che vi sia un primitivo e profondo elemento dell'anima umana immutabile, si tratti degli individui d'oggi o degli antichi romani o di quanti vissero nel Rinascimento.

Noi scopriamo allora che l'intuizionismo fascista è venuto improvvisamente a fondersi con la ricerca da parte della moderna borghesia di leggi generali. Il risultato fu la graduale eliminazione dal positivismo, com'era rappresentato ad esempio dal Comte, di ogni traccia di filosofia della storia, onde elaborare una sociologia generalizzante. D'altra parte, la concezione dell'ideologia che è alla base della teoria concernente l'utilità dei miti può essere in grande misura riportata al marxismo. Ci sono tuttavia, a guardar meglio, delle differenze essenziali.

Anche il marxismo sollevava la questione dell'ideologia a proposito del «tessuto di menzogne», delle «mistificazioni», delle «finzioni» che cerca di mettere in luce. Non tutte le interpretazioni della storia rientrano peraltro in questa categoria, ma solo quelle dei suoi avversari. Non ogni tipo di pensiero è definito ideologico. Solo gli strati sociali che hanno utilità a nascondere i propri fini o che, per la loro situazione storica e sociale, non sono in grado di percepire le concrete interrelazioni presenti nella realtà obiettiva, cadono necessariamente vittime di queste esperienze ingannevoli. Ogni idea, anche se corretta, va comunque riferita, per il fatto stesso di essere concepita, ad una certa situazione storico-sociale. L'inevitabile ricorso a quest'ultima non priva tuttavia il pensiero di ogni possibilità di giungere alla verità. L'atteggiamento intuitivo che prevale invece nel fascismo, considera

una realtà. È una realtà nel fatto che è un pungolo, che è una speranza, che è fede, che è coraggio. Il nostro mito è la Nazione, il nostro mito è la grandezza della Nazione! E a questo mito, a questa grandezza, che noi vogliamo tradurre in una realtà completa, noi subordiniamo tutto il resto» (Citato da Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, cit., p. 89; cfr. *Scritti e discorsi*, cit., vol. II, p. 345).

la scienza come qualcosa di incerto e attribuisce alle idee un'importanza del tutto secondaria[33]. Della storia o della politica possiamo perciò avere una conoscenza solo limitata, esattamente ciò che la psicologia sociale riferisce sui meccanismi della società.

Per il fascismo, l'idea marxista della storia, ovvero di una integrazione strutturale delle forze economiche e sociali, è pertanto un semplice mito. Come il processo storico non presenta un carattere unitario nel corso del tempo, così viene rifiutata una concezione classica della società. Non c'è il proletariato, ci sono i proletari[34]. È caratteristica di questo tipo di pensiero e di questo modo di vivere la dissoluzione della storia in una serie di situazioni provvisorie, ove due sono i fattori decisivi: da un lato, l'iniziativa del capo o delle *élites* e, dall'altro, il controllo dell'unico tipo di conoscenza ritenuto possibile, quello concernente la psicologia delle masse e la tecnica per poterne disporre. La politica come scienza diviene allora possibile in un senso molto ristretto, come mezzo per illuminare l'azione.

Questo fine è attuato dalla politica in una duplice maniera: in primo luogo distruggendo tutte le illusioni che ci inducono a considerare la storia come un processo e, secondariamente, valutando e osservando la mentalità delle masse, in specie le sue tendenze alla violenza e i modi in cui esse s'esprimono. Infatti l'anima delle masse, restando fuori dello sviluppo storico, si conforma in grande parte a dei principi eterni e immodificabili. Per contrasto, il carattere storico della psiche sociale è attingibile solo dagli individui o dai gruppi che occupano una determinata posizione nella struttura della società.

In ultima analisi, questa teoria della politica ha le sue radici in Machiavelli, che già ne aveva esposto i fondamentali principi. L'idea della virtù anticipa quella dell'iniziativa audace che è propria del grande capo. Un realismo disilluso che distrugge tutti gli idoli e il costante ricorso ad una tecnica capace di dominare psicologicamente le masse inferiori e

[33] «I temperamenti dividono gli uomini più delle idee» (Mussolini, *Reden*, cit., p. 55).

[34] Cfr. E.V. Beckerath, *op. cit.*, p. 142. Anche Mussolini, *Reden*, cit., p. 96.

spregevoli: tali elementi ricorrono anche negli scritti machiavellici, sebbene essi differiscano, per certi aspetti, dalle concezioni fasciste. Infine, la tendenza a negare qualunque ordine nella storia e l'adesione al principio dell'azione diretta sono ugualmente anticipate dal Segretario fiorentino. Anche la borghesia nella sua dottrina ha spesso fatto posto a questa teoria concernente la tecnica politica e l'ha sistemata, come ben vide lo Stahl, a fianco dell'idea di legge naturale, che aveva una funzione normativa, senza peraltro identificarla mai[35]. Come gli ideali borghesi e la corrispondente visione della storia in parte si realizzarono e in parte andarono perduti per il maggiore realismo dopo la conquista del potere da parte della borghesia, questa strategia, lontana da ogni considerazione dei fatti storici, venne ad essere sempre più riconosciuta come l'unico tipo di scienza politica. Nel periodo più recente, questa tecnica politica si alleò con l'attivismo e l'intuizionismo che rifiutavano ogni comprensione della storia. Essa divenne l'ideologia di quei gruppi che preferivano una diretta, esplosiva collisione con la realtà storica a un graduale processo evolutivo. Questo atteggiamento assume molteplici forme – esso appare dapprima nell'anarchismo di Bakunin e Proudhon, quindi nel sindacalismo di Sorel e infine nel fascismo di Mussolini[36].

Da un punto di vista sociologico, esso riflette l'ideologia dei gruppi «rivoluzionari» guidati dagli intellettuali che sono estranei al gruppo dei *leaders* liberali-borghesi e socialisti, e che sperano di afferrare il potere, sfruttando le crisi che di continuo insidiano le società moderne nel loro processo di trasformazione. Tale processo, sia ch'esso conduca al socialismo o a una economia capitalisticamente orientata, è caratterizzato dalle opportunità che di volta in volta si offrono all'impiego di tattiche violente e rivoluzionarie. Nella misura in cui trascina seco gli elementi irrazionali della moderna vita economica e sociale, esso suscita quei sentimenti violenti e incontrollabili che sono tipici della nostra età.

Che la nostra interpretazione di questa ideologia come

[35] Cfr. F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, vol. I, libro 4, cap. I «Die neuere Politik».

[36] Cfr. C. Schmitt, *Parlamentarismus*, cit., cap. 4.

dell'espressione di un certo strato sociale sia esatta è convalidata dal fatto che i giudizi storici, procedenti da questo punto di vista, sono spinti verso la sfera irrazionale di cui sopra si diceva. La situazione psicologica e sociale di questi gruppi è infatti tale che lo sviluppo della società non può non apparire ad essi disordinato e irrazionale: il processo strutturale e l'organizzazione sociale sfuggono del tutto alla loro vista.

Si può così stabilire una certa correlazione sociologica tra il tipo di pensiero che si richiama ai gruppi organici e organizzati e un'interpretazione della storia coerentemente sistematica, come esiste, d'altra parte, una profonda affinità tra i gruppi socialmente disinseriti e poco integrati e un intuizionismo antistorico. Più i gruppi organizzati si espongono ad una crisi o a una rottura, più essi tendono ad abbandonare un concetto sistematico della storia e diventano sensibili all'imponderabile e al fortuito. Non altrimenti, appena i gruppi rivoluzionari, spontaneamente organizzati, divengono stabili, cominciano ad accogliere un'idea della storia e della società più ampia e coerente. Sebbene molte complicazioni interferiscano nel processo storico, questo schema va mantenuto, in quanto delinea delle effettive tendenze e offre delle proficue ipotesi. Una classe o qualunque altro gruppo organico non considerano mai la storia come un insieme di eventi transitori e slegati; tale è, al contrario, il giudizio di quei gruppi spontanei che si formano nelle congiunture eccezionali. Anche l'azione in vista del potere, così come è concepita dagli attivisti, non s'inserisce mai nel più ampio contesto storico. Il concetto dell'azione, che è tipico di quest'atteggiamento, rientra infatti nella tecnica politica, mentre i gruppi più socialmente integrati, anche quando si oppongono all'ordine esistente, considerano l'azione come un continuo sforzo verso l'attuazione dei propri fini[37].

Il contrasto tra l'iniziativa dei grandi capi o delle *élites*, da un lato, e le masse inconsapevoli, dall'altro, riflette la caratteristica ideologica di quegli intellettuali, i quali tengono a giustificare il loro operato più che non a cercare aiuto dall'esterno. Essa è un'ideologia opposta a quella dei capi che

[37] Mussolini stesso parla in modo convincente del mutamento che il rivoluzionario subisce dopo avere preso il potere (*Reden*, cit., p. 166).

ritengono di esprimere e tutelare gli interessi di larghi strati sociali; volendo specificare, essa si oppone ai *leaders* conservatori che si considerano l'organo del «popolo»[38], ai liberali che credono di personificare lo spirito del tempo (*Zeitgeist*), ai comunisti e socialisti che si reputano gli agenti diretti del proletariato consapevole.

Osservando i diversi modi con cui ognuno giustifica il proprio agire, si può vedere come i gruppi, che accettano l'antitesi fra il capo e le masse, siano le *élites* ancora socialmente indipendenti e in attesa di conseguire una posizione di rilievo nella società. Ad esse non importa di rovesciare, riformare o conservare l'ordine esistente; il loro interesse principale è di sostituire le *élites* che dominano in quel momento con delle altre. Non a caso, quindi, tali gruppi considerano la storia come una circolazione di *élites*, mentre per gli altri essa coincide con lo stesso processo di trasformazione della struttura sociale. Ciascuno cerca di vedere solo quell'aspetto del complesso storico e sociale verso cui è orientato per i suoi fini.

Nel processo che la società moderna viene attraversando, ci sono, come s'è già detto, dei momenti in cui i meccanismi escogitati dalla borghesia per risolvere i conflitti di classe (ad es., il parlamentarismo) si dimostrano insufficienti. Sono i periodi in cui il progresso sembra venire meno per il presente e la crisi diventa acuta. Le relazioni e le differenze di classe si fanno aspre e anormali. La coscienza di classe delle parti in lotta s'avvia a divenire confusa. In tali periodi è facile per certe formazioni prevalere, mentre s'afferma la presenza della massa, avendo gli individui perduto o dimenticato le direttive che erano specifiche della loro classe. A questo punto una dittatura diventa del tutto possibile. La visione fascista della storia e l'intuitivismo che è alla base dell'azione immediata finiscono col tramutare quella che era soltanto una situazione parziale in una concezione totale della società.

Con il ritorno dell'equilibrio che segue la crisi, le forze storico-sociali organizzate tornano ad essere efficaci. Anche se

[38] Fu Savigny a creare la funzione conservatrice, secondo cui il giurista occupa, come rappresentante dello spirito popolare, un posto particolare (*Von Beruf unseren Zeit zur Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Freiburg, 1892, p. 7).

l'*élite* che è venuta al potere durante la crisi è capace di adattarsi alla nuova situazione, le forze dinamiche della vita sociale si riconsolidano nella vecchia maniera. Non è che la struttura sociale sia cambiata, ma piuttosto c'è stato un mutamento nel personale delle varie classi all'interno del processo sociale che continua ad evolversi. Un esempio di tale dittatura ci è offerto, nell'epoca moderna, da Napoleone, anche se esso presenta qualche diversità rispetto a quanto abbiamo detto. Storicamente ciò non significava altro che la nascita di certe *élites*, mentre, dal punto di vista sociologico, stava invece a indicare il trionfo della borghesia in ascesa, che intendeva utilizzare l'imperialismo napoleonico per i suoi fini. Può succedere, cioè, che quegli elementi irrazionali della coscienza che non sono stati ancora controllati si cristallizzino, per così dire, in una più stabile struttura sociale. Può avvenire, inoltre, che la posizione su cui si fonda questa filosofia irrazionalistica sia inadeguata a comprendere le principali correnti dello sviluppo storico e sociale. Nondimeno l'esistenza di tali esplosioni rivoluzionarie, per brevi che esse siano, porta l'attenzione a concentrarsi su quei profondi fenomeni dell'irrazionale, che non sono stati ancora spiegati e che non sono comprensibili con i normali criteri storiografici. Ciò che ancora recalcitra al controllo della ragione si identifica, in questo caso, con quanto non pertiene alla storia e con quegli elementi vitali che non possono essere ridotti alle categorie storiche. Noi siamo in presenza di una realtà che finora sembra essere rimasta immutata. Essa include gli istinti biologici che, nella loro perenne identità, sono a fondamento di ogni evento storico. Queste forze sotterranee possono sì venire controllate da una tecnica opportuna, ma non possono mai elevarsi al livello del concetto ed essere chiarite nelle loro specificità. Oltre questo elemento biologico e infrastorico ne esiste un altro, spirituale e trascendente, che pure deve essere ricercato in questa sfera. È di questo elemento che parlavano i mistici, quando asserivano che non tutto va compreso nella storia e che esiste qualcosa di cui non possiamo renderci conto, qualcosa di profondamente antistorico e alieno al pensiero ordinario. Sebbene i fascisti non ne facciano menzione, esso deve tuttavia essere considerato come un'altra grande sfida al razionalismo storicistico.

Tutto quanto appare oggi intelligibile e razionale, orga-

nizzato e strutturato, artisticamente o in altre forme, in una parola tutto il mondo storico, si pone tra questi due poli estremi. Se cerchiamo di osservare le relazioni tra i fenomeni da questa posizione di centro, noi non riusciremo mai a scorgere ciò che avviene al di sopra e al di sotto della storia. Se, d'altro lato, ci teniamo fermi a uno dei due estremi irrazionali, perdiamo completamente di vista la realtà storica nella sua concretezza.

Le suggestioni esercitate dalla soluzione che il fascismo dà dei rapporti tra pratica e teoria consistono nel fatto che tutto il pensiero viene indicato come un'illusione. Il pensiero politico vale cioè nella misura in cui suscita l'entusiasmo per l'azione, mentre è del tutto inutile quando intende essere uno strumento per la comprensione del futuro. Nulla sembra più sconcertante del fatto che l'uomo, vivendo nella luce accecante dell'irrazionale, sia ancora in grado di disporre delle cognizioni empiriche necessarie a portare avanti la sua vita quotidiana. A questo proposito Sorel ebbe comunque a osservare: «Noi sappiamo che questi miti sociali inoltre non impediscono affatto all'uomo di saper trarre profitto da tutte le osservazioni che egli compie nel corso della sua vita, e non sono di nessun ostacolo a ciò che costituisce le sue occupazioni normali». E in una nota a piè di pagina aggiungeva: «Spesso si è fatto osservare che membri di sette inglesi o americane, la cui esaltazione religiosa era mantenuta da miti apocalittici, ciò nonostante il più delle volte erano uomini praticissimi»[39]. L'uomo può cioè comportarsi in modo diverso da quello che pensa.

È stato sovente rilevato che anche il Leninismo contiene una sfumatura di fascismo. Sarebbe comunque un errore trascurare le grandi differenze nel dare conto delle affinità. L'elemento comune alle due concezioni si restringe invero all'attività delle minoranze aggressive. Solo perché il Leninismo fu in origine la teoria di una minoranza decisa a prendere il potere con mezzi rivoluzionari, esso affermò l'importanza dei gruppi-guida e della loro energia spregiudicata. Ma tale teoria non cadde mai in un completo irrazionalismo. Il gruppo Bolscevico rappresentò soltanto un'attiva minoranza

[39] Sorel, *Réflexions sur la violence*, trad. it. cit., p. 208.

all'interno del movimento di classe proprio di un proletariato vieppiù consapevole, sicché gli aspetti irrazionali e meramente attivistici della sua dottrina venivano ad essere sempre sostenuti dalla consapevolezza dell'intelligibilità del processo storico.

Lo spirito astorico del fascismo può in parte esser derivato da quello di una borghesia già al potere. Una classe che è ormai salita nella scala dei valori sociali tende a concepire la storia in termini di avvenimenti discontinui e isolati. Gli eventi storici sembrano costituire un processo solo per le classi che ancora s'aspettano qualcosa da esso. Solamente queste speranze danno luogo alle utopie, da un lato, e all'idea di un processo, dall'altro. La vittoria conseguita nella lotta di classe elimina tuttavia l'elemento utopico e costringe a considerare con più attenzione quelli che sono i fini immediati, trascurando le prospettive più ampie. Così, al posto di una considerazione complessiva, in cui prima trovavano spiegazione le tendenze e le strutture d'insieme, si sostituisce un disegno del mondo costituito di eventi e di fatti senza relazione l'un l'altro. L'idea di un «processo» e della assoluta comprensibilità della storia diventa pertanto un semplice mito.

Il Fascismo non ha alcuna difficoltà ad accogliere questo rifiuto borghese della storia intesa come struttura e processo, in quanto è esso stesso un esponente dei gruppi borghesi. Allo stesso modo, esso non ha alcuna intenzione di sostituire il presente ordine sociale con uno diverso, ma intende soltanto rimpiazzare un gruppo dirigente con un altro, senza che venga modificata la situazione presente delle classi[40]. Le possibilità di una vittoria fascista e di un successo della sua concezione storica sono legate al verificarsi di una crisi che scuota a tal segno l'ordine capitalistico-borghese da rendere inutili i mezzi più evoluti per comporre i conflitti d'interessi. In momenti come questi, le maggiori possibilità sono infatti di colui che sa come sfruttare la situazione, spingendo con la

[40] Circa l'atteggiamento di Mussolini verso il capitalismo: «...comincia adesso la vera storia del capitalismo, perché il capitalismo non è solo un sistema di oppressione, ma è anche una selezione di valori, una coordinazione di gerarchie, un senso più ampiamente sviluppato della responsabilità individuale» (*Scritti e discorsi*, cit., II, p. 182).

necessaria energia le minoranze attive all'attacco e pervenendo quindi al potere.

3. *La sintesi delle varie prospettive come problema della sociologia politica*

Nelle pagine precedenti, ci siamo sforzati di mostrare concretamente come uno stesso problema, quello delle relazioni fra la teoria e la pratica, assuma una forma diversa a seconda delle differenti posizioni politiche da cui è esaminato. Ciò che risulta a proposito di questa questione, essenziale per ogni politica scientificamente concepita, lo è del pari per tutti gli altri problemi specifici. Si potrebbe infatti mostrare che non solo gli orientamenti e le valutazioni fondamentali o il contenuto delle idee differiscono tra loro, ma che lo stesso modo di porre un problema, la natura della ricerca intrapresa e le categorie con cui disponiamo e ordiniamo le nostre esperienze variano con la diversa posizione sociale dell'osservatore.

Posto che il corso delle lotte politiche ha finora chiaramente indicato uno stretto rapporto fra la natura delle decisioni politiche e una determinata concezione intellettuale, dovremmo concludere che una scienza della politica è di fatto impossibile. Ma è precisamente a questo punto, quando le difficoltà divengono pronunciate, che noi perveniamo a una svolta decisiva.

Proprio allora si profilano due nuove possibilità nella formulazione del problema. Da un lato, è possibile dire: poiché l'unica conoscenza che possediamo nel dominio della politica è quella limitata alla posizione che noi occupiamo, e poiché in tale regno la formazione dei partiti è un elemento inestirpabile, ne segue che la politica può essere studiata soltanto da un punto di vista parziale e insegnata solo in una scuola di partito. Questa è, in verità, una strada da cui seguiranno immediati sviluppi.

Ma è diventato ormai evidente che, a causa della natura molto complessa della società contemporanea, i tradizionali metodi di educazione politica dei nuovi *leaders* non sono più sufficienti a fornire agli attuali uomini politici la scienza richiesta. I partiti politici troveranno pertanto necessario istitui-

re e sviluppare con sempre maggiore coscienza critica delle scuole proprie. Queste non soltanto metteranno in grado i capi politici di formulare dei giudizi obiettivi sui concreti problemi, ma segnaleranno altresì i diversi punti di vista da cui l'esperienza può essere organizzata e controllata.

Ogni prospettiva politica non s'esaurisce, al tempo stesso, nella semplice accettazione o negazione di una serie di fatti. Essa implica bensì una *Weltanschauung* più ampia. Il significato che i capi politici le attribuiscono è infatti visibile negli sforzi compiuti da tutti i partiti per plasmare la coscienza delle masse, nei quali non si procede da un punto di vista parziale, ma da quello di una vera *Weltanschauung*. La pedagogia politica comporta l'insegnamento di una particolare attitudine verso il mondo che abbracci ogni aspetto della vita. Un'educazione politica significa inoltre una concezione definita della storia, un certo modo di interpretare gli avvenimenti e una tendenza a perseguire, in un determinato modo, un orientamento filosofico.

A partire dal XIX secolo, noi assistiamo ad una sempre maggiore divisione dei modi del pensare e delle *Weltanschauungen*, e alla loro crescente diversità, corrispondentemente alle varie posizioni politiche. La formazione di scuole di partito accentuerà questa tendenza e la condurrà alla sua logica conclusione.

Ma la creazione di codeste scuole e lo sviluppo di teorie partitiche rappresentano solo una delle conseguenze inevitabili della situazione presente. Essa si riferisce a coloro che, occupando una posizione estrema nell'ordine sociale, sono costretti a tener fede al proprio spirito di parte, a considerare gli antagonisti come assoluti e a sopprimere ogni valutazione d'insieme.

Il momento presente fornisce un'altra possibilità. Esso contrasta in pieno con la natura fondamentalmente partigiana che è propria dell'orientamento politico in genere. Questa alternativa, la cui importanza non è certo inferiore a quella delle altre, consiste nel riconoscere non solo il necessario carattere partigiano di ogni pensiero politico, ma anche la natura specifica di ogni sua espressione. È diventato oggi del tutto evidente che l'intera conoscenza, sia essa politica o comunque implicante una visione del mondo, è sempre interessata. La natura particolare di tutto il sapere è invero chiara-

mente riconoscibile. Senonché questo fatto non esclude la possibilità di un'integrazione delle molte prospettive complementari in una totalità comprensiva.

Proprio perché oggi siamo in grado di vedere con crescente chiarezza che le diverse concezioni e teorie, l'una con l'altra in conflitto, non sono di numero infinito e non sono il risultato di un'arbitraria volontà, bensì sono completamentari e derivano da specifiche situazioni sociali, la politica come scienza diventa per la prima volta attuabile. La presente struttura della società ammette invero la possibilità di una scienza politica che non sia una scienza di parte, ma s'estende ad una rigorosa considerazione della realtà nel suo insieme. La sociologia politica, in quanto scienza che comprende l'intera sfera della politica, perviene appunto a questo fine.

Con ciò cresce l'esigenza di un'istituzione più ampia della scuola di partito, dove si riesca ad attingere questa scienza dell'intera realtà politica. Prima di addentrarci nelle possibilità e nella struttura di tale tipo d'indagine, occorre ribadire la tesi che ciascun punto di vista particolare deve essere integrato da tutti gli altri. A questo fine, richiamiamo gli esempi che usammo per illustrare la natura partigiana di ogni impostazione.

Noi constatammo che soltanto limitati aspetti e settori della realtà storico-politica erano comprensibili ai vari orientamenti. Il burocrate restringeva il suo sguardo alla parte più stabile della vita statuale, mentre il conservatorismo storicistico era in grado di vedere soltanto le regioni in cui stava operando silenziosamente il *Volksgeist*, in cui, come nel dominio del costume e della tradizione, non trovavano posto le forze organizzate, ma le comunità organiche e spontanee. Siffatto conservatorismo era bensì consapevole che anche in questa sfera delle forze organiche v'era posto per un certo tipo di razionalità: esso doveva delineare le tendenze implicite al suo sviluppo. Quantunque lo storicismo conservatore abbia, nella sua parzialità, esagerato il significato degli elementi irrazionali del pensiero e delle forze sociali che gli corrispondono nella realtà storica, esso nondimeno conseguì un risultato importante che era rimasto nascosto agli altri punti di vista. Lo stesso è vero delle rimanenti prospettive. Il pensiero borghese e democratico scoprì infatti e sviluppò la possibilità di uno strumento razionale per comporre i conflitti d'interessi nella

società, né esso e la sua funzione vengono meno nella vita moderna, fin quando metodi pacifici per la lotta di classe sono possibili.

Lo sviluppo di questa disposizione razionale verso i problemi politici fu un acquisto storico e duraturo della borghesia, e il suo valore è innegabile anche se è stato superato l'elemento eccessivamente intellettualistico che la caratterizzava. Il pensiero borghese aveva un vero interesse sociale a nascondersi, in virtù del suo intellettualismo, i limiti della sua attitudine razionale: esso agiva come se i conflitti potessero venire del tutto appianati con la discussione, né era consapevole del fatto che, molto vicino al dominio della politica, nasceva un nuovo tipo di pensiero per cui la teoria non poteva essere disgiunta dalla pratica, né la riflessione dall'iniziativa concreta.

Mai come in questo caso appare chiaro il carattere complementare delle diverse prospettive socialmente e politicamente determinate. Diviene qui infatti sempre più evidente che il pensiero socialista s'afferma là dove quello borghese incontra il suo limite, e che esso getta nuova luce proprio su quei fenomeni che i suoi predecessori, interessati troppo da vicino, avevano lasciato in ombra. Al Marxismo appartiene la scoperta che la politica non consiste semplicemente nei dibattiti fra i partiti che siedono al parlamento e che questi, qualunque sia la loro forma, non sono che l'espressione di più profonde situazioni economico-sociali, per la cui determinazione occorre allora un nuovo tipo di ricerca. Queste scoperte portano senza dubbio la discussione ad un livello più alto, da cui è possibile ottenere una più ampia e comprensiva visione della storia e, insieme, una più chiara concezione di ciò che concretamente costituisce il dominio della politica. La determinazione del fenomeno dell'ideologia è strutturalmente legata a questa scoperta e infatti, sebbene in un modo del tutto parziale, essa rappresenta il primo tentativo di definire le implicazioni sociali del pensiero contro la cosiddetta «pura teoria».

Infine, per venire all'ultimo contrasto, laddove il marxismo concentrò la sua attenzione in modo troppo assorbente sul fondamento strutturale della realtà politica e storica, il fascismo si rivolse agli aspetti irrazionali della vita, a quei «momenti» tipici delle situazioni critiche in cui le classi si

dividono e perdono forza e assumono invece importanza le azioni degli uomini, entrati a far parte delle masse che vengono temporaneamente ad affermarsi, in cui, soprattutto, il risultato dipende dai gruppi d'avanguardia e dai loro capi che stanno dominando la situazione. Non v'ha comunque dubbio che l'intravedere in questi momenti, per frequenti che possano essere, l'essenza stessa della realtà storica è frutto di un'indebita ipostatizzazione. La divergenza delle teorie politiche si spiega essenzialmente con l'emergere delle diverse posizioni nel processo sociale, per cui tutte sono in grado di riconoscere, dal loro particolare punto di vista, l'evoluzione della società. Pertanto vengono ad affermarsi, in tempi diversi, differenti interessi sociali e taluni elementi dell'intera struttura sono osservati come se fossero i soli che esistessero.

Ogni concezione è parziale nella sfera politica, poiché la realtà storica è troppo ampia nel suo insieme per essere afferrata da una delle prospettive che emergono da essa. Poiché, tuttavia, tutti i punti di vista derivano dal medesimo processo sociale e storico e la loro parzialità si configura in una totalità in divenire, è possibile osservarli uno dopo l'altro, e la loro sintesi diviene un problema che deve essere riformulato e risorto di continuo. La possibilità di una sintesi dinamica fra le prospettive esistenti aumenta sempre, in quanto gli sforzi per giungere ad essa hanno una tradizione di pensiero non minore di quella che ritiene la conoscenza di natura parziale e interessata. Non cercò lo Hegel, alla fine di un'epoca relativamente unitaria, di sintetizzare nella propria opera le tendenze che si erano sviluppate per proprio conto? Anche se tali sintesi si dimostrarono parziali e vennero successivamente meno, dando luogo all'hegelismo di sinistra e di destra, anche se non erano assolute ma solo relative, esse indicarono nondimeno una giusta tendenza.

L'esigenza di una sintesi assoluta e permanente sarebbe, dopo quanto s'è detto, una ricaduta in una concezione del mondo intellettualistica e statica. In una realtà ove tutto è movimento, l'unica sintesi adeguata dovrebbe avere un carattere dinamico ed essere sempre riformabile. Rimane tuttavia da risolvere uno dei più importanti problemi, quello di fornire la più comprensiva visione che si possa ottenere in un determinato periodo.

I tentativi di una sintesi non si danno indipendentemente

l'uno dall'altro, poiché ciascuna di esse prepara la strada alla successiva raccogliendo in sé quelle che sono le forze e le idee del suo tempo. Un certo progresso verso una sintesi assoluta (nel settore utopico) si può constatare osservando che tutte le sintesi mirano a pervenire ad una visione più ampia della precedente, e che le ultime incorporano i risultati di quelle che sono venute prima.

A questo punto della discussione, due nuove difficoltà nascono a proposito di tali sintesi relative. La prima deriva dal fatto che non possiamo più considerare la parzialità di una concezione come una semplice questione di grado. Se la divisione delle intuizioni politiche e filosofiche dipendesse unicamente dal fatto che ciascuna si occupa di una diversa sezione della realtà e illumina solo un tratto particolare dell'accadere storico, una sintesi sarebbe facilmente conseguibile mercé una semplice addizione. Basterebbe sommare queste parziali verità e raccoglierle in un tutto.

Ma questa semplicistica concezione non è più sostenibile, da quando s'è notato che la determinazione delle prospettive particolari da parte delle rispettive situazioni sociali non implica solo una diversa selezione degli oggetti, ma anche una divergenza negli aspetti e nei modi di porre i problemi, e infine una differenza negli apparati categoriali e nei criteri della ricerca. La questione è allora questa: possono questi diversi indirizzi di pensiero essere unificati e dar luogo ad una sintesi? Il corso dello sviluppo storico dimostra che una tale sintesi è attuabile. Ogni concreta analisi del pensiero, che proceda in modo sociologico e cerchi di porre in rilievo la successione storica dei suoi modi fondamentali, indica che i vari stili del pensare subiscono un'ininterrotta interazione.

Piuttosto, si deve aggiungere che le sintesi dei diversi orientamenti del pensiero non sono conseguite soltanto da coloro che, più o meno consapevolmente, si sforzano di comprendere un'intera epoca nel loro sistema (ad esempio Hegel). Esse sono invero realizzate anche dai gruppi in lotta, almeno nella misura in cui cercano di unificare e riconciliare tutte quelle correnti in conflitto che è loro dato di incontrare nella propria limitata sfera. Così Stahl cercò di riunire nella concezione del conservatorismo le tendenze del pensiero allora esistenti, connettendo lo storicismo con il teismo. Marx, invece, si dedicò alla fusione della tendenza generalizzante

propria del liberalismo borghese con lo storicismo hegeliano, che era di origine conservatrice. Diventa allora evidente che non solo i contenuti, ma anche le basi del pensare sono soggette a cambiamento. La sintesi degli orientamenti che si sono fin qui sviluppati automaticamente si fa sempre più urgente, se è vero che il pensiero deve costantemente cercare di allargare la efficacia delle proprie categorie, onde risolvere i problemi che di giorno in giorno crescono in numero e difficoltà. Se persino coloro, la cui posizione è legata a un partito, ritengono necessario disporre di una più ampia prospettiva, questa esigenza dovrebbe essere ancora maggiormente avvertita da coloro che hanno sempre cercato di attingere la conoscenza della totalità.

4. *Il problema sociologico dell'«Intelligentsia»*

La seconda difficoltà che nasce a questo punto del problema è questa: come dobbiamo considerare gli assertori sociali e politici di ogni sintesi? Quale interesse politico assumerà il problema della sintesi e chi cercherà di realizzarlo nella società? Come in un precedente periodo saremmo caduti in uno statico intellettualismo se invece di cercare una sintesi dinamica anche se relativa, ci fossimo volti ad un assoluto sovratemporale, così corriamo adesso il pericolo di dimenticare la natura sempre interessata del pensiero politico e di credere che la sintesi scaturirà da una fonte estranea alla politica. Se si è ammesso una volta che il pensiero è sempre legato ad una posizione sociale, non si può, a rischio di sembrare incoerenti, non supporre che la tendenza verso la sintesi totale debba pur essa rientrare nella volontà di certi gruppi sociali. E invero uno sguardo alla storia del pensiero politico mostra che gli esponenti delle varie sintesi hanno sempre rappresentato definiti strati sociali, in ispecie le classi che si sentivano minacciate dal basso e dall'alto e che, per conservarsi, cercavano di stare in una posizione di centro. Ma questa ricerca di un compromesso assume sin dall'inizio un aspetto statico e uno dinamico. La posizione sociale di coloro che sostengono la necessità di una sintesi tra le varie prospettive determina, in larga misura, la prevalenza di una delle due alternative.

Una forma statica di mediazione fra gli estremi fu perseguita inizialmente dalla borghesia vittoriosa, in particolare durante il periodo della monarchia orleanista in Francia, quando essa affermò il principio del *juste milieu*. Questa formula suggestiva rimane, tuttavia, una caricatura della vera sintesi, la quale non può essere soltanto dinamica. Ce ne possiamo comunque servire per mostrare quali errori un'autentica soluzione debba evitare.

Una vera sintesi, ripetiamo, non è la pura media aritmetica di tutte le diverse aspirazioni dei gruppi operanti in una società. Se fosse tale, essa tenderebbe semplicemente a consolidare lo *status quo*, a tutto vantaggio di quelli che hanno preso il potere e che vogliono proteggere i propri interessi dagli attacchi della «destra» come della «sinistra». Al contrario, una sintesi effettiva deve basarsi su di una posizione politica che rappresenti uno sviluppo progressivo, nel senso di ritenere e utilizzare molti dei risultati culturali e delle energie sociali della epoca precedente. Al tempo stesso, il nuovo ordine deve permeare più ampi settori della vita sociale, deve mettere radici nella società perché la sua forza innovatrice sia efficace. Questa posizione richiede infatti un particolare controllo della realtà storica presente. Il «qui» spaziale e l'«adesso» temporale hanno, in ogni caso, da essere intesi nel loro significato storico-sociale e devono essere sempre tenuti presenti per determinare, di volta in volta, ciò che non è più necessario e ciò che non è ancora possibile.

Un tale atteggiamento sperimentale, costantemente sensibile alla natura dinamica della società e alla sua totalità, non può essere proprio di una classe che occupi una posizione di mezzo, ma soltanto di un ceto, per cui il legame di classe non abbia molto peso e che non sia troppo radicato nell'ordine sociale. Lo studio della storia, relativamente a questa questione, procura una suggestione piuttosto intensa.

Questo ceto disancorato, relativamente sciolto dalle classi, è, per usare la terminologia di Alfred Weber, l'«intelligentsia socialmente indipendente» (*freischwebende Intelligenz*). È impossibile, in questo contesto, dare anche un cenno del difficile problema sociologico che nasce a proposito dell'intellettuale. Ciò nonostante non potremmo impostare adeguatamente e tanto meno risolvere le questioni che stiamo esaminando, ove rinunciassimo a considerare alcune fasi della real-

tà rappresentata dagli intellettuali. Una sociologia che faccia esclusivo ricorso alle classi economico-sociali non capirà mai questo fenomeno in modo soddisfacente. Per essa, infatti, gli intellettuali o costituiscono una classe o sono, quanto meno, una sua appendice; ne segue che tale teoria può descrivere correttamente certe componenti e alcuni fattori determinanti di questo gruppo socialmente indipendente, ma non riesce a penetrarne la vera consistenza. È esatto, beninteso, che una larga schiera dei nostri intellettuali proviene dal ceto dei *rentiers*, la cui fortuna deriva, più o meno direttamente, dagli affitti o dagli interessi sugli investimenti. Ma anche certi gruppi di funzionari e i cosiddetti liberi professionisti sono membri dell'intelligentsia. Un più attento esame della base sociale di questi gruppi mostrerà tuttavia che essi possono venire associati ad una classe meno facilmente di quanto non avvenga per coloro che partecipano direttamente al processo economico.

Se questa sociologia è completata da una visione storica, un'ulteriore differenza apparirà fra gli intellettuali. I mutamenti nelle relazioni di classe, durante le diverse epoche, influenzano taluni di questi gruppi in maniera favorevole, altri in maniera sfavorevole. Di conseguenza non si può asserire che essi siano determinanti allo stesso modo. Sebbene siano troppo differenziati per essere riguardati come una sola classe, c'è nondimeno un nesso sociologico tra tutti i diversi gruppi di intellettuali, e precisamente l'educazione che li tiene uniti in notevole misura. Il fatto che essi partecipino di una educazione comune tende a sopprimere le differenze di nascita, di stato civile, di professione e di ricchezza, e a unire questi gruppi.

A mio giudizio, niente sarebbe più falso che fraintendere questa osservazione e credere che i legami di classe e di condizione abbiano per questo a sparire del tutto. È tuttavia caratteristico di questa nuova base associativa che essa mantenga in tutta la loro varietà i molteplici elementi che la compongono, creando un mezzo omogeneo con cui le parti in conflitto possono misurare la loro forza. L'educazione moderna è, dal suo inizio, una lotta vitale, un riflesso, su piccola scala, degli interessi e delle tendenze che in grande si danno nella società. Pertanto l'uomo istruito è, a seconda del proprio orizzonte intellettuale, soggetto ad una molteplice deter-

minazione. Questo patrimonio educativo, che egli viene a ereditare, lo sottopone all'influenza delle opposte tendenze operanti nella realtà sociale. Al contrario, la persona che non è in grado, per via della sua educazione, di rendersi ragione della società nel suo insieme e partecipa invece in modo diretto al processo sociale della produzione, tende semplicemente ad assorbire la *Weltanschauung* di un gruppo particolare e ad agire sotto l'influsso delle condizioni impostele dalla sua immediata situazione.

Uno dei più sconcertanti fatti della vita moderna è che, diversamente dal passato, l'attività intellettuale non si fonda su di un'unica e ben definita classe sociale, come il clero, ma è svolta da gruppi in larga misura indipendenti dalle classi e che sono reclutati da settori più ampi della vita sociale. Questo fatto sociologico chiarisce la essenza particolare della coscienza moderna, che non è basata sull'autorità di un clero, né è chiusa e definitiva; essa ci si presenta invece dinamica, in perenne stato di movimento e di fronte a continui problemi. Anche l'umanesimo fu, in grande parte, l'espressione di un tale ceto più o meno socialmente emancipato: così, dove la nobiltà divenne portatrice di cultura, essa contravvenne, sotto molti riguardi, alla rigidità che è tipica della mentalità di classe. Ma solo quando veniamo al periodo dell'ascesa borghese, il livello della vita culturale tende a staccarsi da una classe determinata.

La borghesia moderna ammetteva all'inizio una duplice presenza sociale: da un lato i detentori del capitale, dall'altro, quegli individui il cui solo patrimonio consisteva nella educazione culturale. Non si facevano pertanto differenze tra classe proprietaria e intellettuale, pur non essendo gli esponenti della cultura affatto d'accordo sul piano ideologico con gli elementi capitalistici[41].

Nasce allora, nel mezzo di questa società che stava per essere dilacerata dalle divisioni di classe, un gruppo partico-

[41] Si veda Fr. Brüggemann, *Der Kampf um die burgerliche Welt- und Lebenschauung in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», III (1925), pp. 94 e s. Esso offre una buona spiegazione della periodica recrudescenza degli elementi sovra-borghesi nei circoli della borghesia del diciottesimo secolo.

lare, che una sociologia, orientata in termini esclusivamente classisti, può comprendere solo di scorcio. Ciò nonostante, la specifica posizione sociale di tale ceto può essere caratterizzata in modo adeguato. Sebbene sia situato tra le classi, esso non costituisce una formazione di centro. Non che codesto gruppo sia, beninteso, sospeso in un vuoto dove non penetrino degli interessi sociali; al contrario, esso accoglie in sé tutti quei fermenti di cui la vita della società è permeata. Aumentando il numero e la varietà delle classi e degli strati da cui sono reclutati i singoli gruppi d'intellettuali, si dà pure una maggiore opposizione e ricchezza di atteggiamenti fra quelle tendenze che operano ad un livello intellettuale. Ciascuno prende allora partito, in maggiore o minore misura, per una delle molte tendenze in conflitto.

Mentre coloro che partecipano direttamente al processo produttivo – gli operai e gli imprenditori –, essendo legati a una classe e a un modo di vita particolare, sono determinati nelle loro concezioni e nelle loro attività da una specifica situazione sociale, gli intellettuali, per quanto conservino l'impronta della classe da cui provengono, sono altresì condizionati, nella loro particolare prospettiva, da questa consapevolezza culturale in cui si riflettono tutte le concezioni in gioco. Questa situazione consentì agli intellettuali migliori di sviluppare una sensibilità sociale per ogni forza in lotta. Ogni punto di vista fu costantemente esaminato nella sua rilevanza per la situazione presente. Inoltre, proprio per i legami culturali che si stabilirono in questo gruppo, si raggiunse una tale intima conoscenza della realtà nel suo insieme che riemerse la tendenza verso una sintesi dinamica, malgrado le temporanee eccezioni cui ci troviamo ancora di fronte.

Finora si è accentuato quasi esclusivamente il lato negativo della «libertà» degli intellettuali, la loro instabilità sociale e il carattere sovente programmatico della loro mentalità. Specialmente dai gruppi politicamente estremisti, alla ricerca di un preciso consenso, ciò è stato rimarcato come una «mancanza di carattere». Resta tuttavia da domandarsi se, nella sfera politica, una decisione in favore di una mediazione dinamica non possa avere maggior valore di un incontrastato assenso alle teorie passate o di un dogmatico progetto per il futuro.

Due sono le direttive d'azione che gli intellettuali indi-

pendenti hanno seguito per uscire da questa posizione mediana: la prima implica l'affiliazione volontaria ad una delle diverse classi in lotta; la seconda comporta l'esame dei propri fini sociali e la necessità di compiere la propria missione, quali avvocati destinati a tutelare gli interessi spirituali di tutta l'umanità.

Per ciò che riguarda il primo caso, la storia è prodiga d'esempi in tutti i campi. Infatti, gli intellettuali indipendenti fornirono sempre dei capaci teorici ai conservatori che ben difficilmente, per la loro stabilità sociale, avrebbero potuto essere indotti ad una forma di autocoscienza. Non diversamente, essi contribuirono a formare i quadri intellettuali del proletariato cui mancavano, a causa del suo stato sociale, le possibilità di raggiungere una conoscenza adeguata dei moderni conflitti politici. E infine ci sarebbe da ricordare l'affiliazione dell'intellettualità indipendente alla borghesia liberale; ma essa è già stata discussa. Questa capacità di legarsi alle classi, cui non appartenevano in origine, veniva agli intellettuali dal fatto che essi non potevano adattarsi a qualunque concezione del mondo e che soltanto essi erano in una posizione tale da operare una scelta consapevole, mentre quelli che erano immediatamente legati ad una classe non riuscivano a sottrarsene che in rare occasioni. Questa volontaria decisione di partecipare alle competizioni politiche di una classe, pur unendoli ad essa nel periodo della lotta, non li liberava dal sospetto di coloro che ne erano i membri effettivi. Questa differenza è solo un sintomo del fatto che l'assimilazione degli intellettuali ad una classe è limitata dalle loro caratteristiche psicologiche e sociali. Dal punto di vista sociologico, la particolarità che deriva dall'appartenere all'intelligentsia spiega come il proletario che diventa un intellettuale sia portato, con ogni probabilità, a mutare la sua personalità sociale. Un'analisi dettagliata dell'atteggiamento dell'intellettuale nei confronti di questa diffidenza sarebbe qui fuori luogo. Noi intendiamo qui semplicemente rilevare che il fanatismo degli intellettuali più radicali dovrebbe essere compreso in questa luce. Esso indica un compenso psichico alla mancanza di una più fondamentale integrazione con una classe e la necessità di vincere la diffidenza propria e degli altri.

Si potrebbe, beninteso, condannare il comportamento di

singoli intellettuali e la loro invincibile perplessità, ma il nostro solo interesse è qui di spiegare una tale condotta, riferendoci alla posizione che essi occupano nell'intera struttura sociale. La mancanza di un impegno concreto verso la società può allora essere riguardata come l'abuso negativo di un particolare stato sociale. L'individuo, invece di convergere le sue energie sulle possibilità positive della situazione, cade vittima delle suggestioni latenti in essa. Nulla sarebbe nondimeno più ingiustificato che fondare il proprio giudizio della funzione di uno strato sociale sulla condotta di taluni suoi membri e non vedere come la frequente «mancanza di convinzioni» da parte degli intellettuali sia semplicemente una conseguenza del fatto che essi soltanto sono in grado di avere delle convinzioni teoreticamente giustificate. La storia può invero essere considerata come una serie di prove e di esperimenti, in cui anche gli errori degli uomini hanno un valore di tentativo e in cui gli intellettuali sono stati, proprio per non appartenere ad alcuna classe, i più esposti all'insuccesso. I ripetuti sforzi di identificarsi con le altre classi, così come i continui rifiuti che ne ricevettero, devono semmai condurre ad un più esatto giudizio sul significato e il valore della posizione occupata dagli intellettuali nell'ordine sociale.

Il primo tratto che emerse da questa condizione, consistente nella diretta affiliazione alle classi e ai partiti, mostra la tendenza, anche se inconsapevole, verso una sintesi dinamica. Di solito era la classe più culturalmente arretrata che riceveva il loro appoggio. Allo stesso modo, era anzitutto il conflitto tra gli intellettuali a trasformare la lotta degli interessi in una opposizione di idee. Questo tentativo di elevare il conflitto degli interessi a un livello spirituale ha due aspetti: da un lato, esso rifletteva l'astratta glorificazione di certi valori indifesi mercé un'ingannevole apologetica; dall'altro, in un senso assai più positivo, esso rappresentava l'inserimento di certe esigenze intellettuali nella prassi politica. Come risultato della collaborazione con i partiti e le classi, gli intellettuali furono in grado di lasciare sopra di essi la loro impronta. Se essi non avessero altro merito da vantare, questo sarebbe di per sé un importante successo. La loro funzione appare infatti quella di penetrare fra i ranghi dei partiti avversari al fine di costringerli ad accettare le proprie richieste. Questa attività, considerata nel suo profilo storico, ha ampiamente mostrato

dove risiede la particolarità sociologica e in che consiste la missione di questo gruppo sociale indipendente.

Il secondo modo che si offre agli intellettuali per uscire dalla loro incertezza consiste precisamente nel diventare consapevoli della propria posizione sociale e della missione in essa implicita. Quando tale coscienza è raggiunta, l'affiliazione o l'opposizione politica verrà ad essere decisa sulla base di un consapevole orientamento nella società e in accordo con le esigenze della vita intellettuale.

Una delle fondamentali tendenze nel mondo contemporaneo è la progressiva affermazione della coscienza di classe. Se questo è vero, ne segue che anche gli intellettuali arriveranno ad una consapevolezza – sebbene diversa da quella di classe – della propria posizione generale e dei problemi e delle opportunità che essa comporta. Questo sforzo di comprendere il fenomeno sociologico degli intellettuali e l'atteggiamento verso la politica che ne deriva hanno una tradizione, non meno ricca di quella presente nella tendenza dei medesimi a venire assimilati dagli altri partiti.

Non intendiamo qui esaminare le possibilità di una politica del tutto conforme agli intellettuali. Un tale esame mostrerebbe, con ogni probabilità, che costoro non sono attualmente in grado di condurre una attiva politica indipendente. In un'epoca come la nostra, in cui gli interessi di classe e le posizioni si stanno vieppiù definendo e attingono la loro forza e la loro direzione dall'azione delle masse, una condotta politica che cerchi altri mezzi di appoggio non sembra attuabile con facilità. Ciò non implica, tuttavia, che la loro particolare posizione li trattenga dal conseguire risultati di grande importanza per l'intero processo sociale. Il più importante tra questi sarebbe la scoperta della posizioni da cui una prospettiva totale si rende possibile. Gli intellettuali verrebbero pertanto ad avere il ruolo di sentinelle in quella che sarebbe altrimenti una notte buia come la pece. È davvero contestabile se sia conveniente gettare a mare tutte le opportunità che nascono dalla loro situazione particolare.

Un gruppo, la cui posizione sia più o meno definitivamente fissata, ha già una sua visione politica. Dove questo non avvenga, come nel caso degli intellettuali, si presenta una più ampia area di scelta e un corrispondente bisogno di orientamento totale e di sintesi. Quest'ultima tendenza che

nasce dalla posizione degli intellettuali è reale, anche se la relazione tra i vari gruppi non conduce alla formazione di un partito integrato. Allo stesso modo, gli intellettuali sono ancora capaci di pervenire ad una comprensione totale, pur essendosi legati ad un partito. Forse che dovremmo considerare la capacità di acquistare una più ampia prospettiva come una semplice forma di responsabilità? Non è piuttosto essa una missione? Soltanto colui che ha concretamente operato una scelta ha un interesse a vedere la struttura politica e sociale nel suo insieme. L'elemento sociologicamente e logicamente significativo nello sviluppo di una prospettiva sintetica deve essere ricercato nel momento in cui la riflessione si volge al problema della scelta. Il formarsi di una decisione è veramente possibile solo in determinate condizioni di libertà, allorché la scelta torna ad essere possibile anche dopo essere stata fatta. Orbene, noi dobbiamo la possibilità della compenetrazione e della comprensione delle attuali correnti di pensiero alla presenza di un tale gruppo relativamente indipendente, aperto alla costante influenza degli individui provenienti dalle più diverse classi sociali e dai gruppi più eterogenei per convinzione e tendenze. Soltanto in tali condizioni può affermarsi quella sintesi dinamica e vieppiù comprensiva di cui abbiamo fatto cenno.

Anche il Romanticismo, a causa del suo assetto sociale aveva già incluso nel suo programma l'esigenza di una mediazione dinamica (*dynamische Vermittlung*) tra le varie concezioni in contrasto. Nel suo caso, questa richiesta portava ad una conclusione conservatrice. La generazione succeduta al Romanticismo, tuttavia, sostituì questa prospettiva con una rivoluzionaria, in accordo coi nuovi bisogni del tempo. La cosa essenziale è che solo in questa linea di sviluppo si riafferma il tentativo di rendere la mediazione veramente vitale e di legare le decisioni politiche a un orientamento totale. Oggi più che mai si richiede da un tale gruppo dinamico che esso si sforzi di dar vita a un organismo esterno alle scuole di partito, in cui siano tutelati la conoscenza e l'interesse della realtà nel suo insieme.

È precisamente a queste tendenze latenti che noi dobbiamo la consapevolezza che tutti gli interessi e le conoscenze politiche sono di necessità partigiani e parziali. Solo oggi, essendo in grado di riconoscere tutte le correnti e capaci di

comprendere il processo per cui le diverse concezioni politiche e le *Weltanschauungen* divengono sociologicamente rilevanti, noi intravediamo la possibilità della politica come scienza. Poiché è probabile, in accordo con lo spirito dell'età, che sorgeranno in sempre maggior numero le scuole di partito, è davvero auspicabile che nasca altresì un luogo, sia esso nelle università o in altri elevati istituti di cultura, dove sia perseguita e sorretta questa forma avanzata di scienza politica. Se le scuole di partito si addicono a coloro le cui decisioni politiche sono già state deliberate dai partiti, questo nuovo tipo d'analisi si riporta a coloro, le cui scelte non sono ancora state decise. Nulla è più auspicabile del fatto che quegli intellettuali, cui sono presenti evidenti interessi di classe, assimilino, specialmente durante la loro giovinezza, questo punto di vista e questa concezione del tutto.

Ma anche in tale scuola non si deve pensare che i maestri restino indifferenti. Non è suo compito evitare che si pervenga a delle decisioni politiche. Ma c'è una profonda differenza tra il maestro che si rivolge, dopo attento esame, ai suoi scolari ancora in via di formazione, muovendo da principi capaci di riconoscere la realtà nel suo insieme e un maestro che è solo preoccupato di inculcare le idee del partito, già saldamente stabilite.

Una sociologia politica che non pretenda di imporre una decisione, ma si limiti a indicare le vie per giungere ad essa potrà pertanto comprendere quei rapporti esistenti nella sfera politica che prima erano stati appena sfiorati. Una tale disciplina sarà utile specialmente a illuminare la natura degli interessi socialmente interessati.

Essa scoprirà i fattori determinanti che sono alla base di questi giudizi di classe, rivelando la maniera in cui le forze collettive sono legate a finalità di gruppo, quei fattori che chiunque si occupa di politica deve tenere in conto. Saranno chiarite relazioni come le seguenti: dati certi interessi, in un determinato contesto di eventi, ne seguirà un certo tipo di pensiero e un certo concetto dell'intero processo sociale. Non pertanto, questi interessi derivano da un preciso ordine di tradizioni che, a loro volta, dipendono da strutture determinanti della situazione sociale. Solo chi è capace di formulare il problema in tal modo è in grado di comunicare agli altri un giudizio sulla struttura della scena politica e di aiu-

tarli a conseguire una visione relativamente completa del tutto. Questa direzione nella ricerca fornirà una migliore conoscenza dell'essenza del pensiero storico e politico e dimostrerà con più chiarezza le relazioni sussistenti tra le concezioni della storia e gli orientamenti politici. Coloro che partecipano a questo indirizzo sono, nondimeno, troppo avveduti per chiedere che le decisioni politiche siano insegnabili o che queste possano essere sospese d'arbitrio, mentre sono ancora effettive. Riassumendo: quali che siano i vostri interessi, essi vi riguardano come individuo politico, ma il fatto che voi abbiate questo o quell'ordine di interessi implica altresì che dobbiate far questo o quello per realizzarli, e che voi dobbiate conoscere la specifica posizione che occupate nell'intero processo sociale[42].

Mentre noi crediamo che gli interessi e i fini non possano venire insegnati, riteniamo invece possibile l'indagine della relazione strutturale che si stabilisce fra la conoscenza e la prospettiva politica, tra il processo della società e lo sviluppo dell'interesse particolare. Quelli che esigono una scienza della politica capace di indicare le norme e le finalità dovrebbero riflettere che una tale richiesta implica alla fine la negazione della realtà politica. La sola che noi possiamo esigere da una politica come scienza è che essa osservi la realtà con gli occhi degli uomini d'azione e che inviti quest'ultimi a considerare i loro avversari alla luce delle loro istanze concrete e la loro posizione all'interno della situazione storico-sociale. La sociologia politica, in questo preciso senso, dovrebbe essere consapevole della sua funzione che è quella di giungere alla più ampia sintesi possibile delle tendenze di un'epoca. Essa deve avvertire che insegnabili sono soltanto le relazioni strutturali: i giudizi sulla realtà non possono di per sé essere insegnati, ma ne possiamo diventare consapevoli in misura più o meno adeguata e quindi interpretarli.

[42] Max Weber formulò il problema della sociologia politica in modo abbastanza simile, quantunque egli partisse da premesse interamente diverse. Il suo desiderio d'imparzialità in politica rappresenta la vecchia tradizione democratica. Sebbene la sua soluzione comporti la separazione fra il momento della teoria e quello della valutazione, la sua esigenza di creare un comune punto di partenza per l'analisi politica costituisce un fine degno dei più grandi sforzi.

5. *La natura della conoscenza politica*

Alla questione se una scienza della politica è possibile e se può essere insegnata deve essere risposto, quando teniamo conto di quanto s'è finora detto, in modo affermativo. La nostra soluzione implica peraltro una forma di conoscenza molto diversa da quella che si è soliti considerare. Un puro intellettualismo non tollererebbe una scienza così intimamente legata alla pratica.

Il fatto che la politica non rientri, nella sua forma spontanea, nel quadro della scienza, così come è attualmente concepito, e che essa sia in contraddizione con la presente concezione del pensiero scientifico non significa che essa sia da rifiutare. Anzi, ciò dovrebbe costituire uno stimolo a rivedere il nostro concetto della scienza nel suo insieme. Anche uno sguardo fuggevole alle moderne concezioni della scienza e alle sue istituzioni basterà a mostrare che noi non riusciamo a elaborare delle soddisfacenti teorie, quando la scienza in questione si occupa dei problemi pratici. Non esiste una scienza della pedagogia allo stesso modo che non c'è una scienza politica. Non avremmo tuttavia concluso nulla se, dopo aver dichiarato la nostra impotenza a risolvere i più importanti problemi in questi domini della scienza, dovessimo mettere da parte le esperienze della pedagogia e della politica come forme d'arte o come pure intuizioni. Con ciò non faremmo altro che fuggire le questioni che ci stanno dinanzi.

L'esperienza concreta mostra che, nell'insegnamento come nella politica, noi possiamo proprio nel corso dell'attività pratica ottenere una conoscenza rilevante e, sotto certi riguardi, comunicabile. Ne consegue che il nostro concetto della scienza appare più limitato di quello che invece non sia la sfera del conoscere e che il sapere attingibile e partecipabile non s'esaurisce nei confini presentemente tracciati delle scienze.

Se, tuttavia, è vero che la vita offre possibilità di conoscenza anche dove la scienza non gioca alcun ruolo, non si risolve nulla a designare un tale sapere come «prescientifico» o a relegarlo nella sfera dell'«intuizione», al semplice scopo di preservare la purezza di un'arbitraria definizione della «scienza». Al contrario, il nostro primo dovere è quello di indagare l'essenza di questi tipi di conoscenza ancora inesplo-

rati e vedere allora se i confini e le concezioni della scienza non possano venire estesi al punto da comprendere anche questi domini, cosiddetti prescientifici, del sapere.

La differenza tra «scientifico» e «prescientifico» dipende naturalmente da quelli che riteniamo essere i presupposti della scienza. Dovrebbe essere ormai evidente che finora la loro definizione è stata troppo ristretta e che solo certe discipline, per ragioni storiche, sono diventate i modelli di ciò che la scienza dovrebbe essere. È a tutti noto, per esempio, come il moderno sviluppo intellettuale rifletta il ruolo dominante assunto dalla matematica. Da tale angolo visuale, solo ciò che è misurabile dovrebbe essere riguardato come scientifico. Nell'epoca più recente, il modello della scienza è stato il sapere matematicamente e geometricamente dimostrabile, mentre ogni elemento qualitativo veniva ad essere accettato solo come derivato da quello quantitativo. Il positivismo moderno (che ha sempre mantenuto la sua affinità con l'orientamento borghese-liberale e ne ha accolto e sviluppato lo spirito) ha aderito, in ogni caso, a questo ideale della scienza e della verità. Al massimo, ciò che esso aggiunse, ai fini di una più adeguata conoscenza, fu la ricerca di leggi generali. In conformità a questo ideale prevalente, il pensiero moderno è venuto sempre più accogliendo i principi della misurazione, della formalizzazione e della sistematizzazione fondata su assiomi stabiliti. Ciò era del tutto positivo per certi settori della realtà accessibili ad una ricerca di tipo quantitativo o almeno generalizzabili.

Senonché apparve poi evidente che se questo tipo di indagine era adatto alla comprensione scientifica dei fattori omogenei della realtà, non ne esauriva di certo la complessità. La unilateralità di questa ricerca diventa chiara se ci riferiamo alle scienze dello spirito, in cui non tanto ci occupiamo di quei circoscritti settori della realtà che sono riducibili a leggi quanto di fenomeni irripetibili e concreti, di quelle strutture che sono familiari agli uomini d'azione e che non sono attingibili con i puri assiomi della scienza positivistica. Il risultato fu che l'uomo pratico, messo a contatto delle situazioni reali e facendo uso del suo senso comune, superò in acume il teorico, prigioniero dei presupposti della sua scienza. Non altrimenti si rese manifesto a tutti che il primo conosceva in qualche modo quei campi, di cui il secondo –

cioè il moderno intellettuale teorizzante – aveva invece da tempo cessato di avere una qualunque nozione. Ne deriva che il modello della scienza matematica-naturale non può essere stimato adeguato per la conoscenza in ogni sua forma.

Il primo atteggiamento da abbandonare in questo orientamento razionalistico del pensiero, sociologicamente assai legato alla borghesia capitalistica, era l'interesse verso il qualitativo. Ma, prevalendo nella scienza moderna la tendenza analitica ed essendo eliminato dalla stessa tutto ciò che non fosse riducibile ai suoi elementi costitutivi, venne meno l'interesse per una immediata e diretta percezione della totalità. Non a caso il Romanticismo fu il primo ad assorbire quelle tendenze di pensiero che mostravano di riconoscere il valore specifico della conoscenza qualitativa e rivolta alla totalità. Così il Romanticismo, occorre tener presente, rappresentò la moderna controcorrente che in Germania lanciò, anche nella sfera politica, l'attacco alla concezione borghese e razionalistica del mondo. Allo stesso modo, non è un caso che la teoria gestaltica della percezione e le teorie morfologiche e caratterologiche, etc., le quali costituiscono oggi una reazione scientifica e metodologica nei confronti del positivismo, siano emerse in un ambiente che deriva la sua *Weltanschauung* e la sua visione politica dal neo-romanticismo.

Non è nostro compito esaminare in dettaglio il rapporto tra i movimenti politici e le correnti della metodologia scientifica. Tuttavia, quanto finora s'è detto sta ad indicare che la concezione intellettualistica della scienza, su cui si sostiene il positivismo, è essa stessa radicata in una definita *Weltanschauung* ed è progredita in stretta connessione con precisi interessi politici.

Dal punto di vista della sociologia del sapere, noi non abbiamo pienamente determinato il carattere essenziale di questo pensiero, allorché ponemmo in luce le sue tendenze analitiche e quantitative. Noi dobbiamo riportarci agli interessi politici e sociali che sono espressi da questi principi metodologici. Questo diverrà possibile solo dopo un esame del fondamentale criterio della realtà accolto dagli esponenti dell'orientamento positivistico. Esso è presente nella tesi, secondo cui niente può essere considerato come «vero» e «intelligibile» se non si presenta come universalmente valido e necessario – due predicati, quest'ultimi, che venivano senza

difficoltà indicati come sinonimi. Prescindendo da ogni ulteriore analisi, si teneva infatti per certo che è necessario soltanto ciò che è universalmente valido e comunicabile a tutti.

Tuttavia, questa identificazione dei due termini non è necessariamente corretta, poiché è possibile che ci siano verità o intuizioni corrette, accessibili solo a talune personali disposizioni o a definiti orientamenti di un certo gruppo. Il cosmopolitismo democratico dell'ascendente borghesia negò ogni valore e diritto d'essere a queste prospettive. Con ciò, fu messa in luce una componente puramente sociologica nel criterio della verità, ed esattamente l'istanza democratica che le verità dovessero essere le medesime per ciascuno.

Quest'esigenza di una validità universale ebbe rimarchevoli conseguenze per la teoria della conoscenza. Da essa scaturiva infatti il principio che le sole forme legittime del sapere erano quelle che concernevano e attingevano l'elemento comune a tutti gli essere umani. L'idea di una «conoscenza in sé» non è infatti che il compendio di quei tratti del pensiero umano che noi riteniamo identici in tutti gli uomini, siano questi negri o europei, del medioevo o moderni. Il primo fondamento comune di questa coscienza universale fu anzitutto rintracciato nelle nozioni del tempo e dello spazio e, in stretta connessione con esse, nel dominio puramente formale della matematica. Qui veramente sembrava che fosse stata eretta una piattaforma accessibile a tutti. E, allo stesso modo, si pensava che un uomo politico o economico potesse venire formato, indipendentemente dall'epoca e dalla nazione, sulla base di poche caratteristiche assiomatiche. Soltanto ciò che poteva essere inteso mercé l'applicazione di questi assiomi, era considerato come intelligibile. Ogni altra cosa era dovuta semplicemente alla perversa «molteplicità del reale» su cui la «pura» teoria non doveva per nulla crucciarsi. Concludendo, la maggiore esigenza di tale pensiero consisteva in un complesso rigoroso di conoscenze generalmente valide, attingibili da tutti e a tutti comunicabili.

Ogni sapere che invece dipendesse dalla natura recettiva dell'uomo o da certe peculiarità storico-sociali del concreto individuo, fu guardato con sospetto ed eliminato. Pertanto, le esperienze fondate sulle percezioni puramente soggettive dell'individuo suscitarono un'estrema diffidenza. Da questo atteggiamento nacque appunto il rifiuto della conoscenza qua-

litativa, cui s'è già accennato. Poiché la percezione sensoriale dell'individuo, nella sua forma concreta e puntuale, è una funzione del soggetto vivente concepito nella sua totale immediatezza, e può essere comunicata solo con difficoltà, si inclinò a negare ad essa ogni valore specifico.

Allo stesso modo, ogni tipo di conoscenza conseguibile soltanto da certi particolari gruppi storico-sociali venne eliminato. Si accettò per valido unicamente quel sapere che appariva libero da ogni influenza della *Weltanschauung* individuale. Con ciò, non ci si avvedeva che un mondo puramente quantificabile ed esplicabile in termini d'analisi non era possibile che sulla base di una definita concezione del mondo. Né ci si rendeva conto che una *Weltanschauung* non è di necessità una fonte d'errore, ma sovente apre la strada a settori del conoscere altrimenti chiusi.

Lo sforzo di eliminare ogni interesse e valore individuale dalla sfera della conoscenza fu nondimeno pieno di importantissime conseguenze. L'attenzione dell'intellettualismo borghese fu diretta a eliminare gli interessi materiali dalla politica e a ridurre ogni discussione ad essa relativa ad un tipo di conoscenza generale e universale determinato dalla «legge naturale».

La connessione organica tra l'uomo come soggetto storico e membro della società, da un lato, e il suo pensiero, dall'altro, fu quindi arbitrariamente spezzata. Ciò costituisce la principale fonte d'errore, di cui dobbiamo qui per primo occuparci. Si può certo ammettere che la conoscenza formale è intelligibile a tutti e che il suo contenuto non è influenzato dall'elemento individuale e dalle sue origini storico-sociali. Ma, d'altra parte, è incontestabile che esiste un ampio settore di fatti, accessibile solamente a certi individui o in certi periodi storici, e che esso diviene conoscibile proprio se ci riporta alle istanze sociali degli uomini.

Serviamoci di un primo esempio: solamente chi ama od odia riesce a vedere nell'oggetto amato od odiato talune caratteristiche che agli altri spettatori normali sono invece del tutto oscure. C'è invero un tipo di conoscenza che non può venire inserito nelle forme del sapere puramente contemplativo e autonomo; lo testimonia il fatto che noi conosciamo i nostri simili soltanto vivendo e agendo con essi, né gli esseri umani possiedono «tratti» che possano essere osservati pre-

scindendo dalla loro stessa presenza o che, come si è a torto soliti dire, «vengano automaticamente alla luce». Noi stiamo invero occupandoci di un processo dinamico nell'uomo, la cui peculiarità emerge dal corso della sua attività e a confronto di problemi reali. L'autocoscienza medesima non nasce da una pura contemplazione di sé, bensì attraverso il processo per cui diveniamo consapevoli di noi stessi.

In questo caso, l'autocoscienza e la conoscenza degli altri sono inseparabilmente intrecciate con l'attività e l'interesse pratico e partecipano al processo dell'interazione sociale. Quando il sapere è isolato dal processo e dalla partecipazione attiva ad esso, i fatti più importanti risultano deformati. Purtuttavia è questo l'aspetto fondamentale del pensiero orientato verso una natura inanimata, da cui si vuole cancellare ad ogni costo qualunque elemento soggettivo, volizionale o dinamico per giungere a risultati assolutamente puri e omogeneamente coordinati.

L'esempio appena citato mostra un caso delle determinazioni esistenziali del conoscere, quali appunto si presentano nella relazione tra specifici tipi di personalità e specifiche forme di conoscenza. Ma vi sono certi domini del sapere la cui accessibilità non è tanto questione di determinate personalità, quanto dipende da talune precise condizioni storiche e sociali. Alcuni eventi nella storia e nella vita psichica degli uomini divengono visibili solo in date epoche, in cui si apre, attraverso una serie di esperienze collettive e un'altrettanto sviluppata *Weltanschauung*, la strada a certe prospettive. Inoltre, per tornare al nostro tema primitivo, esistono taluni fenomeni la cui percezione dipende dalla presenza di quelle particolari finalità, nelle quali si rimettono gli interessi di specifici strati sociali. Appare allora che una conoscenza chiara e obiettiva è possibile nella misura in cui ci si volge a comprendere quei fattori della realtà, che noi già descrivemmo come gli elementi fissi e ricorrenti della vita sociale. Non sembra sussistere alcun ostacolo alla formulazione di leggi in questo campo, poiché i medesimi oggetti della ricerca obbediscono a un ritmo ricorrente.

Quando, nondimeno, entriamo nel regno della politica, in cui ogni cosa è in via di sviluppo e l'elemento collettivo presente in noi, quali soggetti conoscenti, aiuta a dar forma al processo, dove il pensiero non è passiva contemplazione, ma

partecipazione attiva e ricostruzione del processo stesso, un nuovo tipo di conoscenza sembra emergere, nel quale la decisione e la posizione dell'osservatore sono inseparabilmente legati. In questi domini, non si dà più, da parte di chi osserva, una attitudine puramente teoretica. Sono, al contrario, i concreti fini che un uomo si propone a condizionare il suo orientamento, anche se poi i suoi interessi gettano soltanto una luce parziale su quel settore della realtà complessiva in cui egli medesimo è inserito, e verso il quale è orientato dai suoi particolari moventi sociali.

In tali casi, non dobbiamo separare l'interesse, la valutazione e la *Weltanschauung* dal pensiero; qualora ciò fosse già avvenuto, sarà nostro dovere ristabilire una nuova relazione. Questo è il compito della sociologia, nella misura in cui la si considera una scienza della politica. Essa non accetta alcun contenuto teoretico come assolutamente valido, ma cerca di intendere le originarie posizioni onde il mondo appariva in questo o quel modo, e di comprendere l'insieme delle concezioni, derivate dalle varie prospettive emergenti nel corso dell'intero processo storico.

Una scienza politica, vista sotto l'aspetto di una sociologia politica, non costituisce in nessun caso un chiuso e definito campo di conoscenza, che possa venire separato dal continuo processo donde si è sviluppata. Essa è sempre nel processo ed è pertanto sempre congiunta alla corrente da cui deriva. Essa sorge dalla dialettica delle forze in conflitto. Di conseguenza, la scienza politica può fondarsi o sopra una parziale prospettiva riflettente le interrelazioni degli eventi, quali li vede un determinato partito politico, o può invece apparire, nella sua forma più avanzata, come un tentativo costantemente rinnovato di raccogliere in una sintesi tutte le prospettive tendenti ad una integrazione dinamica.

Può benissimo succedere che il nostro intellettualismo solleciti di frequente in noi il desiderio di un punto di vista oltre il tempo e la storia, di «un conoscere in sé», indipendente dalle varie posizioni e capace di formulare leggi generali eternamente valide. Ma non possiamo conseguire questo fine senza recare violenza alla realtà di cui ci stiamo occupando. Se cerchiamo una scienza di ciò che è in divenire, una scienza della e per la prassi, noi saremo in grado di realizzarla solo scoprendo una nuova struttura,

in cui questo tipo di conoscenza riesca a trovare un'espressione adeguata.

6. *La comunicabilità della scienza politica*

L'interesse per il problema dell'ideologia è nato dalla stessa vita politica nei suoi più recenti sviluppi. Esso non rappresenta affatto il tipo di ricerca che sorge da speculazioni cavillose e intellettualistiche. Noi possediamo già troppe formulazioni dei problemi e sarebbe eccessivo accrescere il loro numero. Al contrario, lo studioso della ideologia si interessa semplicemente di risolvere un problema che gli individui incontrano sempre quando cercano di orientarsi nella vita quotidiana della società. Tale problema consiste essenzialmente nella necessità di comprendere la propria posizione e quella dell'avversario all'interno del processo sociale. È doveroso introdurre, a questo punto, alcune riflessioni sulle forme esteriori di tale scienza, sulla sua comunicabilità e sulle condizioni che si richiedono per la sua trasmissione alle generazioni venture. Appare evidente da quanto s'è già detto che, rispetto a tali forme, quella parte della scienza politica, concernente la concreta conoscenza dei fatti, non è soggetta alle considerazioni problematiche appena menzionate. L'elemento specificamente problematico della scienza politica non emerge fino a quando non raggiungiamo quella sfera della vita in cui i nostri interessi e le nostre intuizioni si legano insieme, così che il passato appare in una nuova luce.

Abbiamo mostrato che anche qui ci sono dei rapporti che possono essere indagati; essi possono, dato il loro carattere dinamico, venire spiegati, solo se si è chiarita la posizione che fa assumere a queste interrelazioni il loro carattere particolare. Ogni concezione dovrebbe pertanto essere riportata allo stato sociale dell'osservatore. Se possibile, occorrerebbe in ogni caso vedere perché mai le relazioni appaiono in un certo modo, a seconda del posto da cui ci si pone. Noi non ripeteremo mai abbastanza che l'equazione sociale proposta non costituisce una fonte di errori; essa, al contrario, mette di frequente in luce talune interrelazioni, che altrimenti sarebbero rimaste oscure. La particolarità di una posizione sociale è tanto più visibile, quanto più viene osservata in connessione con tutte le altre. La vita politica, implicando un

pensiero che procede da opposti poli, si modifica nel corso del suo sviluppo per l'influsso moderatore che una singola concezione esercita sull'altra. In ogni situazione, sarebbe così indispensabile disporre di una prospettiva che abbracciasse tutti i punti di vista in gioco.

Il più grande ostacolo a una adeguata rappresentazione dei rapporti esistenti nella sfera politica scaturisce nondimeno, dall'atteggiamento passivo e contemplativo del ricercatore, con cui si cerca di annullare quelle concrete interrelazioni che, come tali, interessano gli uomini politici. Si dovrebbe sempre ricordare che, dietro ogni lavoro scientifico (per impersonale che esso possa sembrare), sussistono disposizioni mentali che influenzano, in larga misura, la forma concreta della scienza. Consideriamo per un momento una disciplina che si occupa teoreticamente di dati non teoretici, cioè la storia dell'arte. L'attitudine fondamentale di questa disciplina costituisce una fusione degli atteggiamenti che sono caratteristici agli intenditori, ai collezionisti, ai filologi e agli storici delle idee. Le storie dell'arte sarebbero del tutto diverse se fossero scritte da artisti per artisti o dal punto di vista dello spettatore colto: situazione, quest'ultima, che si afferma solo nella critica dell'arte contemporanea.

Allo stesso modo, il teoretico è soggetto ad essere fuorviato nello studio della politica in quanto la sua attitudine contemplativa tende a pregiudicare quella politicamente attiva, vanificando così i rapporti fondamentali invece di accentuarli e seguirne le ramificazioni. Il fatto che le scienze siano coltivate in accademie costituisce un pericolo, nel senso che gli atteggiamenti capaci di comprendere un settore reale dell'esperienza umana vengono ad essere annullati dall'atmosfera astrattamente raziocinante che prevale negli istituti accademici. Oggi siamo infatti più o meno convinti che la scienza abbia inizio quand'essa ha distrutto la nostra disposizione originaria e l'ha rimpiazzata con una estranea all'esperienza immediata. Questa è la più importante ragione del fatto che la prassi non può trarre giovamenti da un simile tipo di teoria. Ciò inoltre crea una tensione tra la teoria e la pratica, che si è di molto aggravata con il moderno indirizzo intellettualistico. Per riassumere la differenza essenziale tra questo punto di vista astratto e quello immediato, che invece prevale nel dominio della prassi, potremmo dire che lo scienziato

accosta sempre il suo argomento specifico con una tendenza improntata all'ordine e alla schematizzazione, mentre l'uomo pratico – nel nostro caso l'uomo politico – cerca un orientamento per l'azione. Una cosa è aspirare a una vista di insieme schematicamente ordinata; tutt'altra cosa è cercare un concreto indirizzo per l'azione. Il desiderio di tale pratica consapevolezza ci spinge a osservare i fatti solo nel contesto situazionale in cui si presentano. Un pensiero organizzato spezza l'interconnessione organica degli eventi per arrivare a un sistema ordinato che, sebbene costituito artificialmente, è nondimeno utile in certe occasioni.

Un esempio chiarirà meglio questa distinzione fondamentale tra l'atteggiamento schematizzante e quello che si propone un indirizzo per l'azione. Ci sono tre possibili modi di considerare le teorie politiche moderne: in primo luogo, esse possono venire profilate in una tipologia sciolta dalla congiuntura storica e dalle concrete situazioni sociali a cui si riferiscono. Siffatta tipologia allinea le diverse teorie di una serie uniforme, e cerca al massimo di scoprire alcuni principi puramente teorici al fine di distinguerle tra loro. Questa specie di tipologia, che oggi è molto in voga, può essere chiamata una tipologia in «superficie», poiché rappresenta un tentativo di presentare le molteplicità della vita a un livello artificialmente uniforme. La sola giustificazione di rilievo che un tale schema potrebbe avere è che esistono differenti modi di vita, la cui adozione è una semplice questione di scelta. Tale tipologia, dunque, non va al di là di un prospetto puramente schematico. Accordandosi ad essa, uno può classificare le teorie e dar loro delle etichette, ma le loro connessioni reali restano oscure, in quanto le dottrine politiche non costituiscono in origine dei modi generali di vita, ma delle ramificazioni di situazioni concrete. Una forma un po' più complessa di questa tipologia bidimensionale è quella che tenta di fondare una differenza su taluni principi, preferibilmente filosofici. Così ad esempio, Stahl, il primo teorico del sistema partitico in Germania, classificò le diverse tendenze politiche del suo tempo, concependole come varianti di due principi teoretici – il principio del legittimismo e quello della rivoluzione[43].

[43] F.J. Stahl, *Die gegenwartigen Parteien in Staat und Kirche*, Berlin, 1863.

La sua classificazione non si riduce ad un semplice esposizione, ma contiene anche uno studio introspettivo delle ideologie di partito. Riportandole ad una antitesi filosofica, egli approfondisce senza dubbio la nostra conoscenza. Ma il pericolo di tale deduzione speculativa è che essa insiste troppo su di un principio il quale, pur essendo presente nello sviluppo del diciannovesimo secolo, non va considerato come decisivo. Tipologie di questo tipo finiscono infatti col dare l'impressione che il pensiero politico costituisca l'elaborazione di possibilità puramente logiche.

Se il primo metodo espositivo è tipico del raccoglitore, il secondo è caratteristico del filosofo sistematore. In entrambi i casi, le forme d'esperienza, che sono proprie della ricerca formale, si sovrappongono arbitrariamente alla realtà politica.

Un altro modo di presentare le dottrine politiche è quello puramente storico. Questa procedura non separa le teorie dall'immediato contesto storico in cui si sviluppano per giustapporle su di un astratto livello, ma commette l'errore opposto di legarle strettamente alla storia. Il tipo ideale dello storico è di conseguenza interessato al particolare e irripetibile insieme di cause da cui procedono queste teorie politiche. Per poterle spiegare, egli mette in luce tutti gli antecedenti nella storia delle idee e connette le dottrine alle personalità inconfondibili degli individui creativi. Come risulta, egli si lascia talmente prendere dalla specificità storica degli eventi che ogni forma di conclusione generale sopra di essi e i processi sociali diviene impossibile. Non a caso, gli storici hanno menato vanto della tesi, secondo cui niente può venire appreso dalla storia. Se, d'altra parte, i primi due tipi di esposizione sovramenzionati erravano, essendo così lontani dagli eventi reali da rendere impossibile un reinserimento delle generalizzazioni, dei tipi e dei sistemi nella storia, l'indirizzo storico appare legato a tal segno alla realtà immediata che i risultati della sua ricerca sono validi soltanto nei confronti delle concrete situazioni specifiche di cui si occupa.

Di fronte a questi due estremi, c'è una terza possibilità che consiste nello scegliere la strada di mezzo tra la astratta schematizzazione, da un lato, e l'immediatezza storica, dall'altro. È precisamente in questa terza direzione che ogni persona politica, chiaramente orientata, vive e pensa, anche se non sempre ne è consapevole. Questo terzo indirizzo procede

dallo sforzo di comprendere le teorie e i loro mutamenti in stretta relazione ai gruppi collettivi e alle tipiche situazioni complessive, da cui insorgono e di cui sono portavoce. L'intima connessione tra pensiero e realtà sociale deve, in questo caso, venire reinterpretata. Non è «la conoscenza in sé» che sceglie arbitrariamente tra molte possibilità alternative, né il singolo individuo costruisce una teoria *ad hoc* per adattarsi alle necessità di una data situazione; sono invece i gruppi sociali, in quanto hanno un certo tipo di struttura, a formulare le teorie corrispondenti agli interessi che essi intravedono in date situazioni. Ne consegue che per ogni specifica situazione sociale si scoprono particolari modi di pensare e possibilità di direzione. Non altrimenti le teorie e gli indirizzi pragmatici riescono a tramandarsi nella misura in cui tali forze collettive, strutturalmente condizionate, continuano ad esistere oltre il tempo di un determinato momento storico. Soltanto quando la situazione muta ed è gradualmente sostituita da altre sorge il bisogno di nuove dottrine e di nuovi orientamenti.

Solamente chi comprende l'assetto strutturale che sta a fondamento di una data situazione storica e la rende possibile, è capace di seguire consapevolmente il corso degli eventi. Sicché coloro che mai trascendono il corso degli avvenimenti storici, al pari di quelli che si perdono in tali astratte generalizzazioni da non trovare più il modo di reinserirsi nella vita pratica, non riusciranno, in nessun caso, a cogliere il significato dialettico del processo storico.

Chiunque operi a questo livello di consapevolezza, che è proprio del presente stadio dello sviluppo intellettuale, pensa – implicitamente – in termini di situazioni strutturali. Solo questo tipo di pensiero dà significato e concretezza all'azione orientata verso fini molto lontani, anche se le decisioni momentanee possono dipendere da orientamenti provvisori. Pertanto, esso evita le vuote e schematiche generalità e al tempo stesso possiede una flessibilità sufficiente per non fare di qualche particolare evento del passato un modello inadeguato per l'azione futura.

L'uomo che è veramente impegnato in qualche attività non chiederà mai come un certo *leader* famoso agì nel passato, ma piuttosto come egli si orienterebbe nella presente situazione. Questa capacità di riadattarsi ad una congiuntura

sempre nuova costituisce l'abilità essenzialmente pratica del tipo di mentalità che costantemente ricerca dei lumi per l'azione. Risvegliare questa capacità, mantenerla desta e renderla efficace in vista della situazione concreta, tutto questo è il compito di un'educazione politica.

Nella ricognizione delle interrelazioni politiche, l'atteggiamento astrattamente scientifico non deve mai fare perdere di vista l'esigenza degli uomini politici di un orientamento per l'azione. Considerando il fatto che la nostra prassi educativa è orientata anzitutto a formare un'attitudine scientificamente disinteressata e che, nell'insegnamento della nostra materia, noi abbiamo presente più un disegno schematico che non un concreto indirizzo per la vita, è doveroso tracciare almeno un punto di partenza per quei problemi che riguardano l'educazione delle future generazioni nella fattispecie della attività politica.

Tutte le particolarità del problema non possono essere qui prese in esame. Per ora basterà presentare il principio strutturale delle più importanti relazioni che s'affermano in questo settore. Le forme e i metodi impiegati nell'insegnamento della materia sociale e psicologica variano in conformità alle particolari basi strutturali dei gruppi da cui dipendono[44]. Un determinato assetto del gruppo sociale e una certa tecnica pedagogica sono convenienti all'educazione artistica, un altro assetto e altre tecniche a quella scientifica. Tra le nuove scienze, la conoscenza matematica implica dei metodi pedagogici e dei rapporti tra il docente e lo scolaro, diversi da quelli che si rendono necessari per l'insegnamento di un argomento a carattere storico-spirituale. La stessa cosa è vera per i problemi filosofici in confronto a quelli politici, etc.

La storia e la vita pratica mostrano una costante, seppure inconsapevole, ricerca di metodi educativi sempre più ade-

[44] La scuola fenomenologica ha particolarmente cercato di mostrare, in opposizione all'intellettualismo moderno, l'esistenza di molteplici forme di conoscenza. Cfr. in ispecie di Max Scheler *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn, 1925; *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926; Martin Heidegger con *Sein und Zeit*, Halle, 1927 (trad. it. *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1974[2]), offre, seppure indirettamente, molti elementi notevoli sotto questo riguardo. Tuttavia, il carattere specifico della conoscenza politica non viene qui trattato.

guati nei diversi campi. La vita è davvero un inesauribile processo educativo. Gli usi, i costumi e le abitudini si formano attraverso processi e in situazioni di cui non siamo affatto consapevoli. Le forme associative si trasformano continuamente; le relazioni tra gli individui, tra questi e i gruppi variano di momento in momento, ogni situazione ci pone dinanzi a modi di relazione differenti, spontanei o costrittivi, etc. Non è possibile tracciare qui una esauriente tipologia delle forme di comunicazione. Esse emergono e si affermano nel corso del processo storico, e possono venire comprese solo nel loro contesto vitale e nei suoi cambiamenti strutturali, non già astrattamente.

Come primo orientamento, noi indichiamo due tendenze della vita moderna che giocano un ruolo importante nella formazione interna ed esteriore delle ultime generazioni. Da un lato, c'è la tendenza, in tutto conforme al razionalismo moderno, a rendere omogenee e a intellettualizzare le forme dell'istruzione e della diffusione del sapere. Al lato opposto, sta il Romanticismo che sollecita il ritorno alle più antiche e «originarie» forme dell'educazione.

Il significato di questo fatto apparirà evidente con un esempio. Per l'insegnamento di un sapere meramente classificatorio, la lezione è il tipo più idoneo di tecnica pedagogica. Se la conoscenza deve essere sistematizzata, classificata in tipi o ordinata in altro modo, la forma educativa maggiormente adeguata sembra consistere in quella particolare specie di soggezione che è evidente in chi è attento alla lezione. L'«uditore», come puro «uditore» si limita a prendere coscienza di essa. A fondamento di ciò sta il presupposto – implicito nella medesima lezione – che i fattori puramente personali e soggettivi siano stati eliminati. L'intelletto agisce così sull'intelletto in un'atmosfera rarefatta e distaccata dalla situazione concreta. Ma, poiché l'argomento della lezione non concerne testi sacri e autorevoli, ma fatti di dominio pubblico e quindi soggetti ad un'indagine libera e indipendente, la discussione diviene possibile. Ciò giustifica la cosiddetta «procedura del seminario». Anche in questo caso, tuttavia, il tratto più importante consiste nel ricacciare il più possibile sullo sfondo gli impulsi soggettivi ed emozionali e le relazioni personali, cosicché le diverse possibilità siano considerate, una di fronte all'altra, su di una base oggettiva.

Da questo punto di vista, il tipo di contatto pedagogico che si stabilisce tra il lettore e l'ascoltatore e la forma di comunicazione ch'esso implica sembrano essere giustificati nel caso di quelle scienze, che, secondo Alfred Weber, appartengono alla «civiltà», ovvero di quelle forme del sapere che non sono soggette alle influenze di una *Weltanschauung* o degli impulsi personali[45]. È però dubbio se questo tipo di comunicazione possa applicarsi alle scienze dello spirito e, ancor più, a quelle orientate alla prassi immediata. Esso va d'accordo con il modello di conoscenza e con la tendenza implicita nel moderno intellettualismo, per cui tale modo di relazione fra il maestro e lo studente costituisce un paradigma che dovrebbe essere trasferito negli altri campi del conoscere.

Le istituzioni educative della scolastica medievale e, forse ancor più, le università nell'età dell'assolutismo, il cui fine essenziale era di formare dei funzionari di stato, contribuivano appunto alla elaborazione e al consolidamento di questo tipo di istruzione. Soltanto le sette e le conventicole, che non erano particolarmente interessate all'addestramento tecnico-specializzato e per le quali lo slancio spirituale era condizione indispensabile alla conoscenza e all'introspezione, svilupparono altre forme associative nei processi pedagogici e coltivarono altri modi di comunicazione intellettuale.

Nella nostra epoca, l'inadeguatezza di un sistema educativo che si riduceva semplicemente a insegnare e partecipare il sapere agli studenti con il sistema della lezione, che subordinava l'«ascoltatore» al «lettore», è divenuto del tutto evidente in quei campi che siamo soliti ascrivere alle arti. L'insegnamento in accademie organizzate ha rimpiazzato qui la vecchia forma di rapporto esistente tra lo scolaro e il maestro, il cui modello era dato dalla bottega (*atelier*). Nondimeno, il tipo associativo della vecchia officina è più adeguato a comunicare la sostanza di un argomento di quello che non sia l'insegnamento accademico. La bottega medievale sviluppa un rapporto di mutua partecipazione tra il maestro e il discepolo. Qui nulla viene esposto soltanto perché l'apprendista ne abbia a

[45] Alfred Weber, *Prinzipielles zur Kultursoziologie*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», L (1920).

prendere conoscenza. Tutto ciò che viene insegnato viene riportato a situazioni concrete, considerate nella loro immediatezza e non già in una dimensione astratta. L'apprendista e il maestro lavorano insieme, si assistono l'un l'altro e partecipano in comune all'esecuzione di quelle opere creative che possono essere nate da uno o l'altro di essi. L'iniziativa è partecipata dal maestro al pupillo, e qui trova una risposta. Non soltanto si trasmette una data tecnica, ma anche un'idea, uno stile né ciò avviene per mezzo di una discussione teoretica, quanto, invece attraverso una creativa e solidale chiarificazione dello scopo che li unisce. Tutta la persona è così interessata e sollecitata, e ne consegue una profonda differenza tra questa relazione e il semplice «prendere coscienza» che è implicito nel sistema della lezione. Non è un sistema schematico che viene insegnato, bensì un concreto orientamento (nel caso del processo artistico, un senso della forma). Anche qui, beninteso, talune situazioni divengono ricorrenti, ma esse sono comprese alla luce del carattere e dell'unità del lavoro nuovo da fare.

Il Romanticismo arrivò spontaneamente ad affermare la superiorità della forma associativa, caratteristica della vecchia bottega medievale. Essa accentuò il grave danno che era stato recato alle arti plastiche dalle accademie: si giunse a dire che le arti creative esistevano nonostante le accademie. Ogni movimento che tendeva a promuovere una pedagogia di tipo politico o giornalistico era guardato con sospetto. In questo campo, invero, l'intellettualismo trova nella tendenza romantica una forza di compenso. L'influenza di questa corrente romantica ha infatti conseguito risultati pratici in taluni settori, come ad esempio nelle arti, o, per prendere una diversa sfera, nelle scuole per bambini o nei giardini d'infanzia. Essa fu bene accolta in tutte quelle sfere in cui l'intellettualismo, presentandosi non tanto come una necessità interna scaturiente dalla situazione reale, ma piuttosto come un'esigenza puramente formale, sostituì la forma collaborativa di relazione, tipica della bottega che si era affermata in origine. Ma la corrente romantica trova il suo limite, allorquando la conoscenza sistematica diventa un requisito ineliminabile della vita moderna. Quanto più si innalza il livello dell'istruzione e si fa complessa la forma della abilità artistica, tanto più diviene problematico l'uso dei metodi invalsi nel laboratorio medie-

vale, anche se, in questi più alti livelli d'attività, molti eccessi possono essere ascritti ad una sovrarazionalizzazione inutile. (Noi notiamo, in questo caso, una precisa analogia strutturale con il fenomeno della eccessiva razionalizzazione e della sovraburocratizzazione delle imprese capitalistiche.) Possiamo pertanto definire precisamente i limiti, oltre cui la controcorrente romantica non è più giustificata. Se l'istruzione si è venuta accademizzando, come nel caso degli architetti, ciò non deve essere esclusivamente attribuito all'intellettualismo esagerato della nostra epoca, ma all'oggettiva complessità della scienza tecnica che deve essere padroneggiata. Inoltre, è necessario riconoscere che la presenza e la preminenza del nostro intellettualismo non costituiscono di per sé un fenomeno intellettualmente premeditato; tutto ciò è infatti nato spontaneamente dalle condizioni organiche dell'intero processo sociale. Non rientra quindi nei nostri piani espungere l'intellettualismo da quei settori dove soddisfa concretamente ad un bisogno nato con i tempi recenti, ma soltanto da quelle sfere in cui, per la sua intrinseca tendenza ad espandersi, tendeva ad applicare i propri metodi anche dove procedure più spontanee e dirette sono ancora oggi efficaci. I principi puramente tecnici dell'ingegneria non possono più a lungo venire insegnati nelle officine. Resta nondimeno possibile, quando ci occupiamo di impulsi creativi in fase di sviluppo, applicare quelle forme associative di educazione che sono destinate a «eccitare» un interesse e trasmettere una determinata prospettiva.

La soluzione non deve essere cercata in uno dei due estremi, ma solo procedendo sulla base di una mediazione realistica tra le varie correnti in conflitto del nostro tempo; essa richiede che noi si cerchi di scoprire con esattezza fino a che punto debbano venire impiegate, in ordine al nostro argomento, la procedura educativa cosiddetta «sistematizzante» e quella fondata su di un rapporto direttamente personale.

Ciò che abbiamo qui detto sull'insegnamento delle «arti» può in grande parte applicarsi *mutatis mutandis* alla politica. Finora la politica, concepita alla stregua dell'arte, è stata però insegnata solo incidentalmente e in determinate occasioni.

Non v'ha dubbio, infatti, che la conoscenza e le capacità politiche sono state considerate fin qui in una maniera poco rigorosa e saltuaria. La loro comunicabilità è stata lasciata

all'occasione. Ciò che lo studio ha rappresentato per le arti creative e la bottega medievale per i mestieri può valere per il *club*, inteso nella sua dimensione sociale, nei riguardi della politica liberale-borghese. Il *club* è una forma particolare di associazione umana che si sviluppò, del tutto spontaneamente, come un mezzo adeguato di selezione sociale a fianco dei partiti, come una base per intraprendere una carriera politica e insieme per promuovere gli interessi di gruppo. La peculiare struttura sociologica del *club* è la chiave per comprendere le forme più importanti di un diretto e non organizzato insegnamento della scienza politica, nato dalle stesse finalità di coloro che ne partecipavano. Ma in questo caso, come già nelle «arti», noi osserviamo che le forme più originali e spontanee della cultura e dell'educazione politica, in quanto vengono a dipendere da circostanze in se stesse abbastanza fortuite, non sono più sufficienti. Il nostro mondo presente è troppo complesso, e ogni decisione, anche se deve essere basata solo in parte sulla conoscenza e l'insegnamento che le condizioni presenti rendono possibile, esige un sapere troppo specializzato e una prospettiva troppo ampia, perché il tipo di consapevolezza e di capacità, acquistato attraverso un'associazione in fondo casuale, possa ancora bastare. L'esigenza di un sapere rigoroso si preoccupa in misura sempre crescente di fornire a coloro che aspirano ad un carriera politica o giornalistica una conoscenza specializzata. V'è, d'altra parte, il pericolo che questa formazione specialistica abbia poi a trascurare quelli che sono gli elementi specificamente politici. Una conoscenza soltanto enciclopedica, che non dia rilievo al comportamento concreto, non sarebbe invero di grande utilità. Al tempo stesso, nascerà, e in realtà è già sorto per gli uomini di più ampie vedute, questo problema: l'educazione dei politici dovrà essere lasciata, senz'altra difficoltà, alle scuole di partito?

Sotto questo riguardo, le scuole di partito hanno, senza dubbio, un certo vantaggio: l'insegnamento dei valori corrispondenti a determinati interessi s'afferma quasi automaticamente e condiziona l'argomento in questione in ogni momento della sua trattazione. L'atmosfera del *club*, che adombra le finalità dei suoi membri, si trasferisce inconsapevolmente nella ricerca e nell'insegnamento. Il vero problema è se questa forma di educazione politica sia la sola auspicabile; infatti,

alla luce di un esame più approfondito, essa non viene ad essere che la giustificazione di quel particolare ordine di valori e di concezioni che s'ispirano alla prospettiva di un determinato strato sociale e politico.

Ma non potrebbe esserci una forma di educazione politica che presupponga invece una scelta relativamente libera fra le diverse alternative, su cui dovrebbe, in grande parte, fondarsi la moderna «intelligentsia»? Non tradiremmo forse un'importante conquista della storia d'Europa se, proprio nel momento in cui le burocrazie dei partiti minacciano di travolgerci, non faremo di tutto per rafforzare quelle tendenze, che ci consentono di decidere sulla base di un convincimento totale? Può la cultura sollecitare gli interessi? Non costituiscono forse degli interessi e non ne rappresentano la forma o il tipo più alto, cui non si dovrebbe rinunciare senza ponderata riflessione, quelle finalità che sono passate attraverso la critica e sono nate da essa?

Si dovrebbe evitare di restare vittima di una concezione del mondo limitata, della terminologia e della prospettiva dei gruppi estremisti. Non si deve credere che solo i fini indicati dalle scuole dei partiti siano veri fini, e che solo l'azione rivoluzionaria o controrivoluzionaria sia un'autentica azione. Le ali estreme dei movimenti politici insistono nell'imporci la loro parziale concezione della prassi e pertanto distruggono ciò che è in effetti problematico.

Si deve ritenere che la politica abbia di mira soltanto la preparazione in vista di una rivoluzione? O non piuttosto la continua trasformazione delle condizioni e le azioni degli uomini? Il significato delle fasi rivoluzionarie può venire inteso dal punto di vista dell'insieme, ma anche quando esse vengono interpretate così non cessano per questo di rappresentare soltanto una funzione parziale nell'intero processo sociale. Dobbiamo convincerci che non ci sono tradizione e forma d'educazione corrispondenti a quegli interessi che cercano un equilibrio dinamico e che sono orientati nel senso della totalità? Non sarebbe forse conveniente per la società intera creare più centri, donde irradiare quegli interessi politici permeati di così vivo senso critico?

Nasce il bisogno di un tipo di educazione politica in cui i temi storici, giuridici ed economici necessari per un tale orientamento critico, la tecnica per dominare le masse, la

formazione e il controllo dell'opinione pubblica possano venire insegnati. Un'educazione del genere dovrebbe quindi rendersi conto del fatto che ci sono sfere in cui le finalità concrete sono inevitabilmente legate con la conoscenza. Inoltre, i problemi relativi a questi settori dovrebbero essere sempre affrontati con la precisa consapevolezza che ci stiamo occupando di persone, tuttora alla ricerca di una soluzione e ancora lungi dal pervenire a delle scelte conclusive. Come risultato, sarà allora possibile determinare in che misura e dove sono applicabili le più antiche forme di educazione formale e teoretica, e quelle più vitali dell'associazione politica.

Sembra così evidente che le interrelazioni nella sfera specificamente politica possano venire comprese solo nel corso di una discussione, cui partecipino i partiti rappresentanti delle forze sociali. Non c'è dubbio, per esempio, che se si vuole sviluppare la capacità di orientamento, la procedura, cui deve conformarsi l'insegnamento, farà bene a tenere presenti gli avvenimenti reali e presenti, e in cui gli studenti abbiano possibilità d'inserirsi. Non c'è occasione più favorevole, per penetrare nella particolare struttura della realtà politica, che discutere con i propri avversari sulle questioni più cruciali e immediate, in quanto da tali contraddittori le forze e le prospettive in gioco sono portate a precisare la loro natura specifica.

Coloro che si gioveranno di una tale capacità osservativa, fondata su di un orientamento concreto, guarderanno alla storia in modo diverso dalla maggior parte dei loro contemporanei. Vogliamo dire che la storia non sarà più studiata soltanto dal punto di vista che è proprio dell'archivista o del moralista. La storiografia, che all'inizio si confondeva con la cronaca angusta e con la leggenda, si è poi sviluppata come retorica, opera d'arte o vivida rappresentazione di fatti, fino a che, nel Romanticismo, essa si è risolta in una totale partecipazione del passato. Essa ha già subito tante trasformazioni che oggi può benissimo subirne un'altra.

Invero, questi tipi di interpretazione storica corrispondevano alle idee che le diverse epoche nutrivano verso il loro passato. Quando questo nuovo modo di orientamento attivo, che cerca di scoprire le strutturali relazioni sociologiche, passerà dalla vita politica al piano della scienza educativa, nasceranno nuove forme storiografiche. Questo tipo di storiografia

non implica, beninteso, che l'importanza attribuita allo studio delle fonti o alla ricerca d'archivio debba venir meno, né che altre forme d'indagine storica cessino d'esistere. Ci sono, al tempo d'oggi, delle esigenze che possono ancora essere soddisfatte dalla pura «storia politica», ed altre che richiedono un'analisi «morfologica». Ma la tendenza, nata con il nostro attuale atteggiamento verso la vita, a vedere gli eventi del passato come una serie di trasformazioni della struttura sociale non si è ancora del tutto affermata. La nostra presente concezione della vita non sarà completa sino a quando non prenderà esatta coscienza della sua continuità con il passato. Una volta che questa certezza si sia veramente consolidata in noi, potremo comprendere il passato alla luce del presente.

7. *Tre varietà della sociologia della conoscenza*

Non siamo stati finora capaci di fornire una definitiva soluzione del nostro problema, ma abbiamo dovuto accontentarci di scoprire delle relazioni che giacevano nascoste e rimettere in questione dei problemi, che solo in apparenza avevano trovato soluzione. Che utilità potrebbe venire dalle diverse affermazioni della politica come scienza, finché il pensiero politico non corrisponde ad esse in alcun modo?

Noi dobbiamo anzitutto capire che il pensiero politico-storico produce un tipo di sapere che non è puramente teorico, ma che nondimeno detiene un reale potere di penetrazione. Allo stesso modo, si deve riconoscere che la scienza politico-storica è sempre parziale e considera le cose da determinate prospettive, che essa nasce in rapporto a certi interessi di gruppo e si sviluppa a stretto contatto con questi; con tutto ciò, essa offre un quadro della realtà, quale di fatto si presenta da uno specifico angolo visuale.

Per questa ragione, abbiamo svolto una dettagliata analisi storico-sociologica dei vari modi in cui è stato impostato il problema: essa ha inteso dimostrare che la fondamentale relazione tra la teoresi e la prassi era vista in modo sempre diverso, a seconda che si trattasse dei burocrati, dei conservatori, dei liberali, dei socialcomunisti o dei fascisti. Per capire la natura particolare del pensiero politico, è necessario avere

afferrato la distinzione tra conoscenza orientata pragmaticamente e conoscenza che si limita alla pura classificazione. Infine, si doveva mettere in rilievo la peculiarità delle forme di insegnamento ai fini dell'educazione politica. Per questo ne abbiamo trattato a lungo.

Solo quando queste differenze sono state chiaramente percepite e si sono comprese le difficoltà che ne conseguono, si può dare un'adeguata soluzione al problema della scienza politica. Una tale analisi, cui è sempre presente il fatto che il sapere politico partecipa della vita concreta e che pertanto cerca di continuo di intenderne le forme dal punto di vista sociale e pragmatico, costituisce il compito della sociologia della conoscenza. Ove infatti s'escluda l'impostazione dei problemi che si è resa possibile con tale disciplina, la più intima natura della scienza politica ci resta sconosciuta.

La sociologia della conoscenza lascia aperte tre strade all'indagine. La prima, una volta riconosciuto che il sapere storico-politico è sempre legato alla vita e a una situazione sociale, inclinerà, proprio per questa determinazione che viene dalla società, a negare la possibilità di attingere il piano della scienza. Tale è la risposta di coloro che desumono i loro criteri e il modello della verità da altri campi del conoscere, ed escludono di conseguenza che ogni piano della realtà possa richiedere una sua specifica forma di conoscenza. Niente sarebbe invero più pericoloso di un tale parziale e limitato concetto del problema del sapere.

Il fatto che si sia già esaminata la questione da questo punto di vista e si sia arrivati a tali conclusioni, non esclude la possibilità di un diverso atteggiamento. Esso consiste nel tentativo di assegnare alla sociologia della conoscenza il compito di scoprire e analizzare «l'equazione sociale» presente in ogni prospettiva storico-politica. Ciò significa che la sociologia del sapere riconosce come suo compito quello di staccare da ogni contesto del conoscere gli elementi cosiddetti valutativi o che comunque sono legati ad un interesse, e di eliminarli come una fonte di errori al fine di pervenire ad una verità oggettiva, avalutativa, sovrasociale e metastorica.

Non c'è dubbio che questo tipo di ricerca ha una sua propria giustificazione, poiché esistono certamente delle aree del sapere politico e storico in cui si registra una uniformità che può essere descritta, in larga misura, prescindendo da

una data *Weltanschauung* e posizione politica. Noi abbiamo infatti osservato che esiste una sfera nella vita psichica che possiamo per grande parte considerare con gli strumenti della psicologia di massa, senza addentrarci nella questione del suo significativo soggettivo. Allo stesso modo, c'è un settore della vita sociale, in cui si riescono a percepire certe generali regolarità strutturali, ad esempio le più generali forme dell'associazione umana («sociologia formale»). Nella sua opera *Wirtschaft und Gesellschaft*, Max Weber si propose appunto di elaborare questo piano di relazioni «oggettivamente» percepibili, onde passare un campo della sociologia del tutto immune dagli elementi valutativi. Per concludere, anche gli sforzi volti a distaccare dalla sfera dell'economia politica una teoria pura, libera dalle ambiguità caratteristiche di ogni posizione sociale e *Weltanschauung*, rappresentano un altro esempio della volontà di distinguere in modo netto tra «giudizi di valore» e «contenuto oggettivo».

Non è chiaro ancora fin dove la separazione di queste due sfere possa spingersi. Non è affatto impossibile, peraltro, che ci siano domini in cui essa possa venire accertata. Il carattere «non valutativo», «metastorico» e «sovrasociale» di queste sfere sarà comunque riconosciuto solo dopo avere analizzato il corpo degli assiomi o l'apparato categoriale che noi adottiamo e averne considerato il legame con una determinata *Weltanschauung*. Troppo di frequente siamo infatti inclini ad accettare come «obiettivi» quelle strutture categoriali e quei postulati che noi stessi abbiamo inconsapevolmente desunto dalla nostra esperienza e che solo dopo, agli occhi del sociologo della conoscenza, si rivelano come gli assiomi parziali e socialmente condizionati di una particolare corrente di pensiero. Niente, per la verità, è più difficile che riconoscere la natura limitata delle nostre forme di pensiero, e solo un ulteriore sviluppo storico e sociale rende a noi possibile di accertare la loro particolarità. Pertanto, anche coloro che cercano di attingere una sfera oggettiva separabile dal resto della conoscenza, sono costretti a ricercare di continuo la componente sociale presente nel loro stesso pensiero, utilizzando gli strumenti che sono propri della sociologia del sapere.

Anche se il risultato di un tale procedimento non può essere previsto, questo si può senz'altro affermare: se, dopo

aver considerato l'influenza della posizione politico-sociale sulla conoscenza, dovesse rimanere ancora posto per un sapere obiettivo (non semplicemente nel senso di essere indipendente da un giudizio politico partigiano, ma in quello concernente l'impiego di un apparato categoriale e assiomatico non ambiguo e non valutativo), se ci si dovesse volgere a tale sfera, questa sarebbe attingibile solo prendendo coscienza di tutte le «equazioni sociali» del pensiero che ci risultano intelligibili.

Giungiamo allora dinanzi alla terza alternativa. Essa ci si presenta allorché comincia la vera politica, per cui gli elementi valutativi non possono facilmente essere messi da parte, almeno nella misura che è consueta al pensiero sociologico formale e ad altri tipi di conoscenza essenzialmente logica. Questa posizione insisterà nell'affermare che il fattore volontario ha un significato fondamentale per il sapere politico e quello storico, anche se nel corso della storia possiamo osservare una graduale selezione delle categorie, che sempre più acquistano valore presso tutti i partiti. Pur nondimeno, anche se c'è un *consensus ex post* o un maggiore numero di conoscenze valido per ogni partito, noi non ci lasceremo fuorviare da tale constatazione, né tanto meno trascureremo il fatto che, in ogni momento storico, esiste una determinata somma di sapere, il quale è da noi constatabile soltanto all'interno di una prospettiva sociale[46]. Poiché non viviamo ancora in un'età libera dagli affanni mondani e al di là della storia, il nostro scopo resta non tanto quello di adeguare un tipo di conoscenza che dovrebbe costituire «la verità in sé», quanto piuttosto di comprendere come l'uomo risolva i suoi problemi conoscitivi, legato com'è, in siffatta attività, alla posizione che occupa nella società. Se noi raccomandiamo una concezione comprensiva di ciò che ancora non si lascia sintetizzare in un sistema, lo facciamo ritenendo che tale sforzo rappresenti la possibilità migliore nella nostra presente situazione e perché, agendo così, pensiamo (come sempre avviene nel caso della storia) di promuovere i necessari passi preparatori

[46] Si veda, per ulteriori particolari, il saggio dell'autore più volte citato, *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, in cui si discute della natura e della genesi della conoscenza fondata sul consenso posteriore.

alla sintesi futura. Ma, stabilita questa soluzione del problema, dovremo subito aggiungere che la volontà di pervenire ad una sintesi da un punto di vista il più comprensivo e progressivo possibile, implica un precedente giudizio, ed esattamente la nostra decisione di arrivare ad una dinamica mediazione intellettuale. Detto questo, siamo gli ultimi a negare di avere emesso, in tale circostanza, un giudizio di valore. Invero, è nostra precisa convinzione che la politica, almeno fino a quando si conformerà alla definizione che se n'è già data, sia impossibile senza ammettere una tale decisione, e che questa scelta, favorevole ad una dinamica intellettuale, debba essere considerata come un elemento implicito alla situazione totale. Ma v'è, senza dubbio, una notevole differenza tra il fatto che questo presupposto influenzi una determinata prospettiva in modo inconsapevole e tale da ritardarne lo sviluppo e il fatto ch'esso si manifesti nei nostri progetti, dopo averne preso conoscenza nel modo più adeguato possibile.

La quintessenza del sapere politico non consiste nel l'eliminare, per l'aumentato numero di nozioni in nostro possesso, ogni principio di scelta, ma nel saperlo sempre più controllare. Non altrimenti, ciò che guadagnamo da questo abbandono delle decisioni immediate e poco pensate rappresenta un allargamento del nostro orizzonte e un più grande dominio intellettuale del nostro mondo. Possiamo, di conseguenza, aspettarci dai progressi della ricerca sociologica nel campo dell'ideologia che le interrelazioni esistenti fra gli stati sociali, i motivi e le prospettive, fin qui conosciute in modo solo parziale, diverranno sempre più chiare ed evidenti. Ciò ci metterà in grado, come s'è già osservato, di calcolare con maggiore precisione gli interessi di gruppi e i corrispondenti modi di pensare, nonché di prevedere, con una buona approssimazione, le reazioni ideologiche dei differenti strati sociali.

Il fatto che la sociologia della conoscenza ci offra un certo fondamento non ci dispensa, beninteso, dalla responsabilità delle decisioni. Esso, nondimeno, allarga il campo entro cui le scelte debbono essere operate. Coloro che intravedono, nell'accresciuta consapevolezza dei fattori determinanti le nostre opzioni, una minaccia alla loro «libertà», possono restare tranquilli. È invece vero il contrario: proprio chi è all'oscuro dei fattori determinanti più importanti e agisce sotto

la spinta di condizioni a lui ignote è meno libero e assai più pregiudicato nel suo comportamento. Ogni qualvolta diventiamo consapevoli di un elemento che ci determina, noi lo trasferiamo dal regno dei motivi inconsci in quello delle deliberazioni controllabili, calcolabili e oggettive. La scelta e la decisione non sono quindi eliminate; al contrario, gli interessi che prima ci dominavano divengono soggetti al nostro controllo; siamo cioè portati a ripiegarci sulla nostra vera natura e, laddove prima eravamo succubi della necessità, ora siamo in grado di cooperare e legarci consapevolmente con le forze cui va il nostro pieno consenso.

La crescente consapevolezza dei fattori precedentemente incontrollati e la tendenza a sospendere i giudici immediati sembrano contraddistinguere lo sviluppo del sapere politico. Ciò corrisponde al fatto, già menzionato, che la sfera del razionalizzabile e del controllabile (anche nella nostra vita privata) sta sempre aumentando, mentre quella dell'irrazionale si fa di conseguenza più limitata. Non intendiamo qui discutere se un tale progresso ci condurrà, alla fine, ad un mondo in cui verranno a sparire del tutto l'irrazionalità ed ogni elemento valutativo, o se esso porterà all'annullamento di ogni determinazione sociale nel senso che ce ne renderemo indipendenti, attraverso la coscienza dei fattori che la costituiscono. Codesta è una possibilità utopistica e remota e non è pertanto soggetta ad una analisi scientifica.

Tuttavia, si può sicuramente affermare questo: la politica è possibile come tale, solo nella misura in cui esiste un dominio dell'irrazionale (dove esso viene a mancare, l'«amministrazione» prende il suo posto). Inoltre, si deve aggiungere che la particolare natura della conoscenza politica, diversamente dalle scienze «esatte», consiste nel legame indissolubile tra il momento del sapere e quello degli interessi e dei fini. Nella politica, l'elemento razionale è strettamente congiunto all'irrazionale: ciò non esclude peraltro una tendenza a eliminare quest'ultimo dalla sfera sociale, cui s'accompagna una accresciuta consapevolezza dei fattori che fino ad ora ci hanno dominato a nostra insaputa.

Nella storia dell'umanità, tutto questo si riflette nella primitiva accettazione, da parte dell'individuo, delle condizioni sociali come di un destino inalterabile, allo stesso modo in cui dovremmo probabilmente sempre accettare, quali naturali

e inevitabili limiti, la nascita e la morte. A siffatta concezione si legò un principio morale ovvero l'etica del fatalismo, il cui comandamento essenziale era la soggezione alle forze più potenti e imperscrutabili. La prima infrazione a questa convinzione fatalistica s'ebbe con l'emergere di una morale fondata sulla coscienza, per cui l'uomo si contrapponeva al destino implicito nel corso degli eventi sociali. In due sensi, egli conservava la sua libertà personale: da un lato, introducendo, con la propria attività, delle nuove sequenze causali nel mondo e, dall'altro, tenendo fede alla convinzione di una fondamentale indeterminatezza della propria scelta.

Il nostro tempo sembra rappresentare un terzo momento di questo sviluppo: il mondo delle relazioni sociali non è più imperscrutabile o consegnato al fato, ma, al contrario, talune interrelazioni sociali sono virtualmente prevedibili. A questo punto, il principio etico della responsabilità comincia ad affermarsi. Esso impone, anzitutto, che l'azione non debba limitarsi ad essere coerente con i dettami della coscienza, ma che si debbano altresì prendere in considerazione le sue conseguenze nella misura in cui sono calcolabili; inoltre, sulla base di quanto già è emerso nella precedente discussione, esso esige che la stessa coscienza debba essere soggetta ad un critico esame per eliminare tutti i fattori operanti in modo cieco e impulsivo.

Max Weber ha dato la prima accettabile formulazione di questo concetto della politica. Le sue idee e le sue ricerche riflettono il momento in cui anche nell'etica e nella politica l'idea del cieco destino sembra essere, almeno parzialmente, sulla via di scomparire dal processo sociale, e l'esigenza del conoscere diviene un obbligo per la persona d'azione. È in questo momento, se mai ve n'è uno, che la politica può diventare una scienza; mentre la struttura del mondo storico, che deve essere controllata, si è fatta del tutto evidente, emerge infatti dalla nuova morale un punto di vista, in base al quale la conoscenza non è più considerata alla stregua di una passiva contemplazione, ma come una critica autocoscienza, preparante all'azione politica.

Capitolo quarto

La mentalità utopica

1. *Utopia, ideologia e il problema della realtà*

Una mentalità si dice utopica quando è in contraddizione con la realtà presente.

Questa incongruenza appare evidente ogni qualvolta un tale atteggiamento si orienta, nell'esperienza, nella riflessione e nella pratica, verso oggetti che non esistono nella situazione reale. Tuttavia, non considereremo come utopico ogni stato della coscienza che contrasta e trascende la realtà immediata (e in questo senso, «se ne allontana»). Utopici possono invero considerarsi soltanto quegli orientamenti che, quando si traducono in pratica, tendono, in maniera parziale o totale, a rompere l'ordine prevalente.

Nel circoscrivere il significato del termine «utopia» a quel tipo di orientamento che trascende la realtà e insieme spezza i legami dell'ordine esistente, s'impone una distinzione tra gli stati della mente utopici e quelli ideologici. Uno può orientarsi verso oggetti che sono estranei alla realtà e che trascendono l'esistenza attuale e nondimeno concorrere al consolidamento dell'ordine di cose esistenti. Nel corso della storia, l'uomo s'è più spesso rivolto a fini che trascendono la sua vita che non invece a scopi immediati e presenti e, ciò malgrado, le forme concrete della vita sociale si sono formate sulla base di tali orientamenti ideologici che erano in contrasto con la realtà. Un tale orientamento incongruente divenne utopistico solo quando tese a rompere i legami dell'ordine esistente. Di conseguenza, gli esponenti di un determinato assetto sociale non assumono in tutti i casi un'attitudine ostile verso gli indirizzi trascendenti la realtà esistente. Piuttosto, essi hanno sempre mirato a controllare quelle idee e quegli interessi che non sono realizzabili nella situazione presente e

a renderli socialmente impotenti, così da confinarli in un mondo fuori della storia e della società, dove non possono intaccare lo *status quo.*

In ogni periodo della storia vi sono state idee trascendenti l'ordine esistente, ma esse non assolvevano la funzione di utopie: esse costituivano piuttosto, nella misura in cui erano armoniosamente e organicamente integrate con la visione prevalente nell'epoca e non suggerivano possibilità rivoluzionarie, le ideologie più adeguate del periodo. Finché l'ordine medievale, organizzato su basi clericali e feudali, fu capace di situare il suo paradiso fuori della società, in una sfera sovramondana che trascendeva la storia e attenuava le sue punte rivoluzionarie, l'idea del paradiso rimase ancora un elemento essenziale della società medievale.

Soltanto quando certi gruppi sociali trasferirono queste aspirazioni nella propria condotta e cercarono di realizzarle, queste ideologie si tramutarono in utopie. Se, per il momento, seguiamo la terminologia di Landauer, e opponendoci all'usuale definizione, chiamiamo ogni ordine sociale «topia» (dalla parola greca *topos*), queste aspirazioni che assolvono una funzione rivoluzionaria divengono utopie[1].

È chiaro che un determinato concetto della «realtà» e della sua trascendenza, sta alla base della precedente distinzione. Questo principio deve venire approfondito prima di procedere oltre. La natura della «realtà» o dell'«esistenza come tale» è un problema che appartiene alla filosofia, e non ci interessa in questa sede. Tuttavia, ciò che intendiamo come storicamente e sociologicamente «reale» in un determinato tempo ha per noi grande importanza e può, per fortuna, essere accertato in modo preciso. In quanto l'uomo è una creatura vivente anzitutto in un mondo storico e sociale, la realtà che lo attornia non è mai una «realtà in sé», ma è sempre una concreta forma storica di esistenza sociale. Per il sociologo, l'«esistenza» è data da ciò che è «concretamente effettivo», ovvero da un ordine sociale in atto, che non esiste soltanto nella immaginazione di certi individui, bensì suggerisce reali modelli di comportamento.

Ogni «ordine di vita operante» concretamente deve esse-

[1] G. Landauer, *Die Revolution*, Frankfurt-am-Main, 1923.

re compreso e caratterizzato con maggiore chiarezza per mezzo della struttura economica e politica su cui è fondato. Ma esso abbraccia anche tutte quelle forme dell'umano «convivere» (come quelle particolari dell'amore, della socialità, della lotta etc.) che la struttura rende possibili o presuppone; e così pure comprende tutte quelle forme di esperienza e di pensiero caratteristiche di questo sistema sociale e che sono di conseguenza congruenti ad esso. (Per la presente impostazione del problema, questo rilievo è sufficientemente preciso. Non si deve però negare che se la prospettiva da cui muove l'analisi fosse più approfondita, ci sarebbero molte altre cose da spiegare. La validità esplicativa di un concetto non può mai essere assoluta: essa procede sempre di pari passo con l'espandersi e l'acuirsi della possibilità di penetrare nella struttura totale.) Ma ogni ordine di vita «concretamente operante» è, al tempo stesso, affetto da concezioni che debbono intendersi come «trascendenti» o «irreali», in quanto i loro contenuti non si possono mai realizzare nelle società in cui si presentano, né uno potrebbe vivere e agire conformandosi ad essi entro i confini dell'ordine sociale esistente.

In una parola, tutte quelle idee che non riescono a inserirsi positivamente nella situazione sono «situazionalmente trascendenti» ovvero irreali. Le idee, che invece corrispondono all'ordine concretamente esistente e *de facto*, possono venire indicate come adeguate e congruenti. Quest'ultime sono relativamente infrequenti e solo una mentalità del tutto consapevole sociologicamente opera con idee e finalità adatte alla situazione. In contrasto con esse, esistono due principali categorie di idee che trascendono la realtà presente – le ideologie e le utopie.

Le ideologie sono idee situazionalmente trascendenti che non riescono mai *de facto* ad attuare i progetti in esse impliciti. Sebbene esse spesso si presentino come giuste aspirazioni della condotta privata dell'individuo, quando poi sono tradotte in pratica, il loro significato viene molto spesso deformato. L'idea dell'amore fraterno cristiano, ad esempio, rimane, in una società fondata sulla servitù, un'idea irrealizzabile e perciò ideologica, anche quando il suo significato costituisca, per chi lo intenda in buona fede, un fine per la condotta individuale. Vivere coerentemente a questo amore cristiano in una società che non sia organizzata sul medesimo principio è

impossibile. L'individuo, nella sua condotta privata, è sempre destinato – finché non risolve di rompere la struttura sociale esistente – a non realizzare i suoi più nobili scopi.

Il fatto che questo comportamento ideologicamente determinato non adegui mai la sua intenzione può presentarsi in parecchie forme – e corrispondentemente a queste forme esiste tutta una serie di possibili tipi di mentalità ideologica. Come primo fra questi, possiamo indicare il caso in cui il soggetto conoscente è trattenuto dal divenire consapevole dell'incongruenza delle sue idee con la realtà da un intero ordine di principi, implicito nel suo pensiero storicamente e socialmente determinato. Come secondo tipo di mentalità ideologica si può accennare alla cosiddetta «mentalità ipocrita», caratterizzata dal fatto che essa ha storicamente la possibilità di scoprire la contraddizione tra le sue idee e la sua attività concreta, ma la tiene celata per determinati interessi di vita. Come ultimo tipo, c'è la mentalità ideologica fondata sull'inganno consapevole, dove l'ideologia ha da venire interpretata come una menzogna deliberata. In questo caso, noi non abbiamo a che fare con una forma di autoillusione, ma con un intenzionale inganno perpetrato verso un altro. Esiste un numero infinito di stadi intermedi tra la mentalità bene intenzionata e situazionalmente trascendente e quella «ipocrita» e tra questa e l'ideologia nel senso di una menzogna consapevole[2]. Non occorre, a questo punto, che ci occupiamo più a lungo di questi fenomeni. È nondimeno necessario fare qui attenzione a ognuno di questi tipi per meglio comprendere in tale connessione la particolarità dell'elemento utopico.

Anche le utopie trascendono la situazione sociale, in quanto orientano la condotta verso elementi che la realtà presente non contiene affatto. Ma esse non sono ideologie, non lo sono nella misura e fino a quando riescono a trasformare l'ordine esistente in uno più confacente con le proprie concezioni. Ad un osservatore che abbia di esse un concetto relativamente estrinseco, questa distinzione teoretica e del tutto formale tra ideologie e utopie sembra offrire poche dif-

[2] Per ulteriori dettagli cfr. quanto detto nella seconda parte, «Ideologia e utopia».

ficoltà. Determinare in concreto quale, in un certo caso, sia l'ideologia e quale l'utopia è invece estremamente difficile. Noi ci troviamo qui di fronte all'applicazione di un concetto che implica dei valori e dei modelli. Per riuscire a questo, uno deve di necessità partecipare ai sentimenti e alle finalità dei partiti in lotta per il potere su di una realtà storica.

Ciò che in un caso appare utopico o ideologico dipende essenzialmente dallo *stato* e dalle condizioni della realtà cui si applica questo modello. Mentre quegli strati, che rappresentano l'ordine sociale e intellettuale prevalente, concepiranno come una vera realtà quella struttura di relazioni di cui essi sono i sostenitori, i gruppi che si oppongono a tale assetto saranno spinti verso quell'ordine sociale per cui lottano e che si viene realizzando con loro. I rappresentanti di una determinata situazione indicheranno come utopiche tutte le concezioni della realtà che, dal proprio punto di vista, non potranno mai venire attuate. Conformemente a ciò, con il termine moderno di «utopia» s'intende generalmente un'idea che è irrealizzabile in via di principio. (Abbiamo di proposito tenuto lontano questo significato del termine da una definizione più rigorosa.) Tra le idee che trascendono la situazione reale ve ne sono certamente alcune che non possono mai attuarsi. Non altrimenti, gli uomini, i cui pensieri e sentimenti sono legati ad una realtà nella quale detengono una determinata posizione, mostreranno sempre la tendenza a ritenere come assolutamente utopistiche tutte le idee che si sono dimostrate irrealizzabili nella particolare struttura in cui essi vivono. Nelle pagine seguenti, ogni qualvolta parleremo dell'utopia, noi useremo questo termine in un senso relativo, intendendo per utopia soltanto ciò che sembra inattuabile dal punto di vista di un determinato ordine sociale già affermato.

Lo stesso sforzo di determinare il significato del concetto di «utopia» mostra a qual punto ogni definizione nelle discipline storiche dipenda necessariamente da una particolare prospettiva, coinvolga l'intero sistema di pensiero che sta alla base della posizione del ricercatore in questione e, specialmente, gli orientamenti politici che stanno dietro di esso. Non altrimenti, il modo in cui un concetto è definito e i vari sensi in cui esso viene adoperato comportano già, in una certa misura, un pregiudizio sul risultato delle idee che su di esso si fondano. Non a caso un osservatore, il quale abbia

coscientemente o meno preso partito a favore dell'ordine sociale predominante, finisce col possedere un'ampia e indifferenziata concezione dell'utopia, con l'ignorare o confondere la distinzione tra ciò che è inattuabile in un senso assoluto e relativo. Da questa posizione, è praticamente impossibile trascendere i limiti dello *status quo*. La riluttanza a superare i limiti dello *status quo* porta a ritenere ciò che è irrealizzabile in un determinato assetto sociale come del tutto inattuabile in qualunque altro ordine, così che, venendo meno queste distinzioni, si passa a negare la validità delle istanze contenute nell'utopia cosiddetta relativa. Denominando utopistica ogni idea che oltrepassi la realtà presente, si tende pertanto a eliminare il senso d'incertezza che potrebbe insorgere dalle utopie relative, realizzabili in un diverso ordine sociale.

All'altro estremo sta l'anarchico G. Landauer[3], il quale considera l'ordinamento esistente come una totalità indifferenziata e, accordando fiducia solo alla rivoluzione e all'utopia, vede in ogni «topia» (in ogni concreta realtà presente) il male in persona. Come gli esponenti di un ordine costituito non pongono alcuna differenza tra le varietà dell'utopia, così gli anarchici possono essere accusati di cecità nei riguardi della realtà concretamente esistente. Noi troviamo in Landauer un elemento caratteristico a tutti gli anarchici, l'antitesi tra l'«autoritario» e il «libertario» ovvero un contrasto che semplifica ogni cosa e nega qualunque differenza parziale, che mette insieme, qualificandoli appunto come dispotici, lo stato di polizia e quello democratico-repubblicano e quello socialista, mentre soltanto l'anarchia è concepita come condizione veramente libera. La medesima tendenza alla semplificazione si afferma anche nella ricerca storica. Questa radicale dicotomia sopprime infatti le indubbie differenze qualitative che esistono a proposito delle diverse forme di stato. Allo stesso modo, la possibilità di riconoscere una traccia di evoluzione nel regno della storia e delle istituzioni viene a mancare, se si dà troppo rilievo alle rivoluzioni e all'utopia. Da questo punto di vista, ogni evento storico si presenta come una continua liberazione dall'ordine esistente per mezzo dell'utopia, che da esso ha origine. Solo nell'utopia e nella rivo-

[3] G. Landauer, *Die Revolution*, cit., pp. 7 e s.

luzione si dà una vita autentica, mentre l'ordine istituzionale non rappresenta altro che il cattivo residuo delle rivoluzioni e delle utopie in fase di declino. Così, il cammino della storia conduce da una «topia» (o realtà esistente) ad un'utopia e quindi ad una successiva «topia», etc.

La parzialità di questa concezione del mondo e di questa struttura concettuale è troppo manifesta per richiedere una ulteriore delucidazione. Il suo merito consiste, tuttavia, nel fatto che, in opposizione all'idea conservatrice di un ordine stabilito, essa impedisce alla realtà esistente di tramutarsi in assoluta, concependola invece come una delle possibili «topie», da cui scaturiranno quegli elementi utopici che a loro volta porranno in crisi lo stato attuale. È così evidente che, per raggiungere un rigoroso concetto dell'utopia o, più modestamente, quello più adeguato alla presente situazione del pensiero, l'analisi fondata sulla sociologia della conoscenza deve passare a raffrontare le parzialità di quelle prospettive individuali ed eliminarle. Ciò renderà chiaro in che consiste la particolarità delle concezioni precedenti. Solo quando questo punto fondamentale è stato chiarito, diverrà possibile, sulla base del proprio giudizio, pervenire ad una soluzione più comprensiva, che superi le parzialità divenute ormai evidenti. Il concetto dell'utopia, da noi sopra adoperato, sembra essere in questo senso il più adeguato. Esso si sforza di prendere coscienza del carattere dinamico della realtà, in quanto non assume come punto di partenza «l'esistenza come tale», ma piuttosto quel reale storicamente e socialmente determinato che è in un continuo processo di trasformazione. Esso si propone inoltre di arrivare ad una concezione dell'utopia qualitativamente differenziata sotto l'aspetto storico e sociale, e di tenere infine distinto ciò che è «relativamente» e «assolutamente» utopico. Tutti questi argomenti saranno trattati nell'ultima parte dell'analisi: non è infatti nostra intenzione stabilire, in modo soltanto astratto e teorico, alcuni tipi di relazioni sussistenti tra la realtà e l'utopia, ma, se possibile, rendere giustizia alla concreta ricchezza delle trasformazioni storiche e sociali dell'utopia in un determinato periodo. In vista di questo scopo, noi non vorremmo limitarci a descrivere morfologicamente questa trasformazione di forma nel concetto dell'utopia, ma porre in luce il principio essenziale che congiunge lo sviluppo dell'utopia con il

divenire di una realtà concreta. In questo senso, il rapporto tra l'utopia e l'ordine esistente diviene «dialettico». Ogni epoca produce, cioè, (nei gruppi sociali diversamente situati) quelle idee e quei valori in cui si condensano, per così dire, le tendenze, non ancora realizzate e soddisfatte, che rappresentano i bisogni di ciascuna età. Codesti elementi intellettuali costituiscono allora il materiale esplosivo per fare saltare in aria l'ordinamento esistente. La realtà presente dà origine alle utopie che, alla loro volta, ne rompono i confini per lasciarla quindi libera di svilupparsi nella direzione dell'ordine successivo. Questa «relazione dialettica» era già stata bene intravista dall'hegeliano Droysen, seppure in modo intellettualistico e formale. Le sue definizioni possono servire ad un chiarimento preliminare di questo aspetto dialettico. Egli scrive come segue[4]: «Tutto il movimento del mondo storico si compie a questa maniera: dagli stati di fatto si svolge la loro antitesi ideale, il pensiero del come dovrebbero essere...»; «I pensieri sono la critica di ciò che è, e non è come dovrebbe essere: questa critica si realizza esplicandosi in dati di fatto, e cristallizzandosi in abitudine, inerzia e rigidità; a questo modo viene provocata una nuova critica, e così via via»: «Il lavoro degli uomini è nascita di nuovi pensieri dai fatti, e di nuovi fatti dai pensieri».

Questa formulazione del processo dialettico, della realtà obiettiva e delle contraddizioni rinvenibili nel dominio del pensiero non dovrebbe venire intesa che come uno schema di tipo formale. Il problema reale consiste invece nel rintracciare la concreta connessione delle diverse forme di esistenza sociale con le differenze corrispondenti dell'utopia. Ne viene che le questioni sollevate divengono vieppiù sistematiche e comprensive, allorquando riflettono la ricchezza e la varietà della storia. Il problema più immediato che si presenta alla ricerca diviene pertanto quello di avviare un contatto più stretto tra l'ordine dei concetti e la realtà empirica.

Si può qui osservare che la struttura concettuale dei partiti progressivi è, in generale, più adatta ad uno studio rigoroso, in quanto la loro posizione nella società offre le mag-

[4] Droysen J.G., *Grundriss der Historik*, Berlin, 1858; trad. it., *Sommario di istorica*, Firenze, 1967, pp. 57, 68.

giori possibilità al pensiero sistematico[5]. I concetti storici, mettendo in rilievo l'irripetibilità degli eventi, sono, d'altra parte, il prodotto degli elementi sociali conservatori. Sulla correttezza di questa tesi non v'è alcun dubbio, almeno per quanto riguarda l'epoca in cui l'idea dell'irripetibilità storica venne ad opporsi alla generalizzazione di tipo sistematico.

Di conseguenza, noi possiamo prevedere che lo storico criticherà la nostra definizione dell'utopia, ritenendola una costruzione arbitraria per due ragioni: in primo luogo, perché essa non si è conformata al tipo di opere che così si chiamarono dall'*Utopia* di Thomas More, e, in secondo, perché essa include molti elementi che non sono in alcun rapporto con l'impostazione storiografica.

Tale obiezione si fonda sul presupposto, condiviso dagli storici, che *a*) il loro compito esclusivo è costituito dalla descrizione dei fenomeni storici nella concreta unicità in cui si presentano, e che *b*) essi dovrebbero operare solo con concetti descrittivi, concetti che non siano cioè così rigidamente definiti da impedire di riconoscere il carattere fluido dei fenomeni. Pertanto, gli avvenimenti debbono essere raggruppati e classificati non sulla base di un principio di similarità, ma piuttosto come fenomeni, la cui relazione li rende osservabili come parti di una unica situazione storica. È chiaro allora come chiunque si approssimi allo studio della realtà storica con tali presupposti non riesca, per lo stesso apparato concettuale di cui fa uso, a pervenire ad una indagine di tipo sistematico. Se infatti s'ha da concedere che la storia rappresenti qualcosa di più che un insieme d'eventi concreti e individuali, e che essa possieda una certa organizzazione strutturale e segua determinate leggi (è questa una supposizione che va concepita come una possibilità), come potremmo rendercene conto con quei concetti affatto «semplici», che fanno riferimento solamente all'irripetibilità storica? Un concetto storicamente «puro» resta, ad esempio, quello dell'utopia, almeno fino a quando, nel suo impiego tecnico, esso venne a implicare delle strutture che in concreto sono identiche all'*Utopia* di Thomas More o che, in un senso storico più ampio, si riportano alle «comunità ideali». Non è nostra inten-

[5] Per le cause, cfr. il mio *Das konservative Denken*, cit., pp. 83 e s.

zione negare l'utilità di tali concetti specificamente descrittivi, quando lo scopo della ricerca è costituito dalla comprensione degli elementi individuali nella storia. Ciò che noi rifiutiamo è che essi rappresentino l'unico mezzo per avvicinarsi ai fenomeni storici. La pretesa dello storico che la storia non sia in se stessa che una catena di fenomeni irripetibili non ha allora più valore d'argomento contro la nostra asserzione. Come potrebbe la storia realizzare un qualche progresso se, nella stessa impostazione del problema e nella formulazione dei concetti, la possibilità di pervenire a qualunque altra risposta è già chiusa? Quando concetti che non sono idonei a rivelare delle strutture sono applicati alla storia, come possiamo sperare di dimostrare, per mezzo loro, le strutture della storia? Se le nostre questioni non anticipano esse stesse un certo tipo di risposta teoretica, come possiamo attenderci di riceverla? (Questa è una ripetizione, a più alto livello, della procedura che avemmo l'opportunità di osservare a proposito dei conservatori e degli anarchici: la possibilità di una certa soluzione non auspicabile è già bloccata dal modo stesso in cui il problema è posto e dalla formulazione dei concetti che devono essere applicati)[6].

Poiché la questione che noi rivolgiamo alla storia è essenzialmente destinata a risolvere il problema se non ci siano delle idee ancora inattuate che trascendono una data realtà, questi fenomeni possono essere configurati come un unico problema nella forma di un concetto. Nasce allora la questione se questo concetto possa essere riportato al significato del termine «utopia». Il problema consente una duplice risposta: finché per definire il termine noi diciamo «l'utopia, significherà questa e questa cosa...» non si può obiettare nulla al nostro procedimento, poiché ammettiamo che la definizione è legittima solo per certi scopi (Max Weber vide questo perfettamente). Quando, tuttavia, noi intendiamo collegare una tale definizione con la connotazione storicamente evoluta del termine, lo facciamo con il fine di mostrare che gli elementi posti in rilievo nel nostro concetto dell'utopia sono già presenti nelle utopie, quali sono apparse nella storia. Pertanto, noi siamo dell'avviso che i nostri astratti concetti non siano

[6] Cfr. oltre.

affatto arbitrari e non rappresentino per nulla delle fittizie costruzioni intellettuali, ma che essi abbiano le loro radici nella realtà empirica. I concetti che abbiamo elaborato non esistono soltanto per scopi di carattere speculativo, ma per aiutare a interpretare le forze strutturali che sono presenti nella realtà quantunque in modo non sempre appariscente. Un'astrazione costruttiva non è la stessa cosa della speculazione dove non si procede mai oltre la sfera del concetto e la riflessione su di esso. L'astrazione costruttiva è un requisito essenziale all'indagine empirica, che, se soddisfa le anticipazioni implicite nel concetto o, più semplicemente, fornisce un valore d'evidenza alla correttezza del costrutto teorico, conferisce a quest'ultimo la dignità di una interpretazione.

In generale, l'antitesi fra il procedimento storico e una costruzione di tipo sistematico deve essere riguardata con estrema cautela. Nelle prime fasi di sviluppo di una idea, esso può fornire un qualche aiuto nel chiarirne la natura. Quando, nel corso del processo storico di questa antitesi, le idee di Ranke si affermarono, molte differenze furono provvisoriamente chiarite dal raffronto tra queste due procedure. Per esempio, lo stesso Ranke fu capace di vedere la propria diversità da Hegel. Se da questo contrasto noi deriviamo un'antitesi di fondo e un'assoluta opposizione che ci trasporta oltre il divenire storico e la struttura immanente dei fenomeni, mentre esso è legittimo e utile soltanto come primo passo nello sviluppo di un'idea, il risultato sarà che, come spesso succede, ci renderemo colpevoli di assolutizzare ciò che è semplicemente un particolare stadio nello svolgimento di un'idea. Anche qui una concezione assolutistica blocca la strada ad una sintesi fra ricerca storica e ricerca sistematica, e impedisce la comprensione della realtà nel suo complesso[7].

[7] Circa i pericoli della concettualizzazione storica, si veda la critica di C. Schmitt nei confronti di Meinecke: C. Schmitt, *Zu Friedrich Meineckes Idee der Staatrason*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVI (1926), pp. 226 e s. Si deve rimpiangere che le questioni nate dalla controversia tra questi due tipici rappresentanti non siano state riprese dalla critica.

A proposito del problema del rapporto tra storia e sistematizzazione cfr. W. Sombart, *Economic Theory and Economic History*, in «Economic History Review», II (1929), n. 1 e H. Jecht, *Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie*, Tübingen, 1928.

Poiché la concreta determinazione di ciò che è utopico procede sempre da una certa situazione, è possibile che le utopie di oggi divengano le realtà di domani: «Le utopie non sono sovente che delle verità premature»[8]. Ogni qualvolta un'idea è chiamata utopica, a ritenerla tale è quasi sempre un rappresentante di un'epoca già trascorsa. D'altra parte, la qualifica che si attribuisce alle ideologie di idee illusorie, adattate all'ordine presente, è generalmente opera dei rappresentanti di un mondo ancora in fase di emergenza. È sempre il gruppo dominante, in pieno accordo con l'ordine vigente, a determinare ciò che deve essere considerato come utopico, mentre è il gruppo in ascesa e in contrasto con la situazione di fatto a stabilire quanto deve venire riguardato come ideologico. Un'ulteriore difficoltà nella definizione dell'elemento ideologico ed utopico, in un certo periodo, deriva dal fatto che le utopie e le ideologie non si danno separatamente nel processo storico. Le utopie delle classi ascendenti sono spesso e in larga misura permeate da fattori ideologici.

L'utopia della borghesia in ascesa era l'idea della «libertà». Questa era in parte una vera utopia; ad esempio, essa implicava elementi rivolti alla realizzazione di un nuovo ordine sociale che servirono a distruggere quello precedente e che, una volta attuati, si tradussero parzialmente nella realtà. La libertà concepita come negazione dei vincoli imposti dallo statico ordinamento delle corporazioni e delle caste, come libertà di pensiero e opinione, come libertà politica e sviluppo autonomo della personalità divenne in grado notevole, e certamente più ampio di quello consentito dalla precedente società feudale, una possibilità realizzabile. Oggi sappiamo bene in che misura codeste utopie si tramutarono in realtà e fino a qual punto l'idea di libertà prevalente in quel tempo non contenesse solo degli elementi utopici, bensì anche ideologici.

Ogni qualvolta l'idea della libertà doveva fare delle concessioni all'idea concorrente dell'uguaglianza, essa perseguiva dei fini in contrasto con l'ordine sociale che vagheggiava e che fu più tardi realizzato. La separazione degli elementi ideologici, nella mentalità borghese dominante, da quelli capa-

[8] «*Les utopies ne sont souvent que des vérités prématurées*», Lamartine.

ci di una successiva attuazione cioè dagli autentici elementi utopici, poteva invero essere operata soltanto da uno stato sociale che venisse, in un tempo posteriore, a sfidare l'ordinamento esistente.

Tutti i pericoli che abbiamo incontrato nella definizione rigorosa di ciò che è ideologico e utopico nella mentalità di una determinata epoca, rendono molto difficile la formulazione del problema, ma non ne escludono una trattazione specifica. Fino a quando ci troviamo nel mezzo dei conflitti ideali, ci si presenta assai problematico determinare ciò che deve essere considerato come una vera utopia (cioè realizzabile nel futuro) nella prospettiva generale delle classi in ascesa e ciò che invece va tenuto in conto di un'ideologia, caratteristica della classe dominante come di quella che viene affermandosi. Ma, se ci volgiamo al passato, sembra possibile trovare un più adeguato principio di discriminazione. Questo criterio è la loro realizzazione. Le idee che più tardi si dimostrano soltanto delle rappresentazioni deformate di un passato o potenziale ordine sociale erano ideologiche, mentre debbono considerarsi come altrettante utopie relative quelle che si concretano positivamente nella successiva situazione sociale. Le realtà che si sono attuate nel passato ci consentono di stabilire la differenza esistente, nelle idee situazionalmente trascendenti, tra l'elemento utopico, teso a spezzare i legami dell'ordine esistente, e quello puramente ideologico, intento soltanto a occultare e mistificare la realtà. La misura in cui le idee si realizzano concretamente rappresenta un modello supplementare e retroattivo per operare delle positive distinzioni tra quei fatti che, fino a quando si svolgono nel presente, sono soggetti alla lotta sempre parziale delle opinioni.

2. *La realizzazione delle aspirazioni e la mentalità utopica*

L'aspirazione ad una condizione migliore è antica quanto il mondo. Quando la fantasia non trova di che soddisfarsi nella realtà esistente, essa cerca rifugio in epoche o luoghi immaginari. I miti, le belle favole, le promesse oltremondane della religione, le fantasie degli umanisti, i romanzi di viaggi sono state le diverse espressioni di ciò che la vita concreta non poteva offrire. Esse facevano parte del quadro della real-

tà esistente più che non le utopie rivolte a distruggere lo *status quo.*

Una ricerca condotta nella storia della cultura ha mostrato che le forme dell'aspirazione umana possono essere stabilite in termini di generali principi e che, in taluni periodi storici, la soddisfazione dei desideri ha luogo mediante il loro trasferimento nel tempo, mentre in altri, essa procede per mezzo della loro proiezione nello spazio[9]. Ne deriva che si potrebbero chiamare utopie le aspirazioni che cercano di tradursi in uno spazio, chiliasmi quelle che si rivolgono al tempo. La definizione di questi concetti, coerentemente agli interessi della storia della cultura, conduce soltanto a dei principi descrittivi. Non possiamo, tuttavia, accettare la distinzione tra riferimento spaziale e temporale dell'aspirazione come un criterio decisivo per discriminare i vari tipi d'ideologia e d'utopia. Noi consideriamo come utopie tutte le idee (e non soltanto, quindi, la proiezione dei desideri) trascendenti una situazione data, le quali hanno comunque un effetto nella trasformazione dell'ordine storico-sociale esistente. Con questo primo risultato nella nostra indagine, noi siamo condotti di fronte a molti altri problemi.

Poiché noi qui siamo interessati anzitutto allo sviluppo della vita moderna, il nostro primo compito è di scoprire il momento in cui delle idee situazionalmente trascendenti divennero per la prima volta efficaci, si tramutarono in forze capaci di avviare un profondo rivolgimento dell'ordine vigente. Tornerebbe qui opportuno domandarci quale fra tali elementi trascendenti abbia assunto, di volta in volta, questa funzione di rottura. Infatti, nella coscienza degli uomini, non sono sempre le stesse forze, realtà o immagini che assolvono

[9] A. Doren, *Wunschräume und Wunschzeiten,* Leipzig-Berlin, 1927, pp. 158 e s. Quest'opera è segnalata come la migliore guida per la trattazione del problema dal punto di vista della storia della cultura e delle idee. Essa contiene pure un'eccellente bibliografia. Nel nostro lavoro, noi citiamo soltanto quelle opere che non sono comprese negli indici bibliografici del libro di Doren. Il saggio del medesimo può essere classificato come una storia dei tratti essenziali (pressappoco alla maniera dell'iconografia nella storia dell'arte). La terminologia («slancio spaziale» e «slancio temporale») è specialmente adatta per questo scopo, ma per il nostro fine, che è quello di presentare una storia sociologica della struttura della coscienza moderna, essa ha solo un valore indiretto.

la funzione utopica, intesa a spezzare i vincoli imposti dalla realtà di fatto. Vedremo appunto, nelle pagine seguenti, che gli elementi utopici sono soggetti a mutamenti nel contenuto e nella forma. La situazione, che è tale in un certo momento, viene ad essere incrinata di continuo da fattori trascendenti sempre diversi. Questo cambiamento nella sostanza e nella forma dell'utopia non avviene in un dominio diverso da quello della vita sociale. Si potrebbe mostrare piuttosto, specialmente negli sviluppi storici moderni, come le diverse forme d'utopia siano, al loro sorgere, legate ad una determinata fase del processo storico e quindi a particolari strati sociali. Succede molto spesso che l'utopia dominante nasca prima come aspirazione fantastica di un singolo individuo e solo più tardi venga ad essere incorporata nella tendenza di un gruppo politico più vasto, la cui determinazione sociologica diviene più rigorosa a mano a mano che si procede nel tempo. In tali casi, si usa parlare di un precursore e del suo ruolo come di un pioniere, mentre si attribuisce, dal punto di vista sociologico, questo risultato dell'individuo al gruppo, cui egli trasmise la sua intuizione e nell'interesse del quale egli concepì le proprie idee. L'accettazione *ex post facto* della nuova prospettiva da parte di certi strati sociali non farebbe altro che rivelare l'impulso e le radici dell'orientamento cui già il precursore partecipava inconsapevolmente, e da cui egli derivò la tendenza generale di quello che sarebbe altrimenti un risultato strettamente personale. Orbene, la tesi per cui si dovrebbe negare ogni significato alla forza creativa dell'individuo costituisce uno dei più gravi fraintendimenti della sociologia. Al contrario, da che cosa ci si dovrebbe attendere il nuovo se non dalla originale attività dell'individuo che rompe i legami dell'ordine esistente? Il compito della sociologia resta sempre quello, tuttavia, di mostrare che le prime avvisaglie di una rivoluzione (anche se assumono la forma di un'opposizione alla situazione oggettiva) sono in realtà dirette all'assetto presente della società e che quest'ultimo è esso stesso fondato sulla presenza e la tensione delle forze sociali. Inoltre, la novità introdotta dall'individuo «carismatico» può essere utilizzata ai fini della vita collettiva, solo quando egli avvicina concretamente problemi veri e importanti e quando le istanze che presenta hanno radice nelle finalità del gruppo. Non dobbiamo peraltro concedere troppo alla preminenza

che l'individuo ha nei confronti della collettività, come si è soliti fare dall'età del Rinascimento. Da quel tempo, il contributo dell'iniziativa individuale è certo aumentato, se messo in confronto al ruolo ch'essa svolgeva nel Medio Evo o nella spiritualità orientale, ma il suo valore non è assoluto. Anche quando un individuo apparentemente isolato dà forma all'utopia del suo gruppo, ciò deve infine ascriversi al gruppo alle cui finalità collettive si è conformata la sua azione.

Dopo avere chiarito i rapporti esistenti tra l'attività dell'individuo e quelli del gruppo, siamo in grado di parlare di una differenza tra le diverse utopie relativamente alle epoche storiche e agli strati sociali, e di considerare la storia da questo profilo.

Secondo la nostra definizione, una effettiva utopia non può, a lungo andare, essere l'opera di un singolo uomo, poiché l'individuo è inconcepibile fuori di una situazione storico-sociale. Solamente quando la concezione utopica dell'individuo s'impadronisce delle tendenze già presenti nella società e dà loro un'espressione, quando, in tale forma, essa rifluisce nella prospettiva di tutto il gruppo e si traduce in azione, solo allora l'ordine esistente può venire attaccato da chi lotta per un mondo diverso. Si può bene affermare, in verità, che un tratto essenziale della storia moderna consiste nel fatto che le classi sociali, organizzandosi per un'azione comune, divengono capaci di trasformare la realtà storica, solo quando le loro aspirazioni si sono tradotte in utopie adeguate alla situazione mutevole.

È solo perché esisteva una stretta correlazione tra le diverse forme dell'utopia e gli strati sociali che venivano trasformando l'ordine esistente, che i mutamenti nelle moderne idee utopiche sono diventati oggetto dell'indagine sociologica. Se possiamo parlare di differenze sociali e storiche fra le idee utopiche, dobbiamo allora porci la questione se la forma e il contenuto che esse presentano in un determinato periodo non siano da intendere attraverso un'analisi concreta della posizione storico-sociale da cui nascono. In altri termini, ciò che ci consente di riconoscere appieno le utopie è la situazione strutturale di quel gruppo sociale che in un dato momento le esprime.

Le particolarità delle singole forme delle utopie, considerate nella loro successione, divengono infatti assai più com-

prensibili quando non ci si limita a riguardarle come procedessero meccanicamente una dall'altra, ma si prende coscienza del fatto che esse si affermano e si consolidano come utopie antagonistiche e in concorrenza. Le differenti forme d'utopia sono emerse, nel corso del processo storico, in stretta connessione con taluni determinati strati sociali in lotta per la supremazia. Malgrado frequenti eccezioni, questo legame continuò ad esistere, sicché, a mano a mano che il tempo procede, si può parlare di una coesistenza delle diverse forme d'utopia, che prima apparvero in un rapporto di successione. Il fatto che esse siano in tale intima relazione, celatamente a volte e apertamente altre, con gruppi l'un l'altro antagonistici si riflette nella forma che vengono ad assumere. I concreti mutamenti che si danno nella forma delle utopie riflettono i cambiamenti di fortuna delle classi cui appartengono. Il rapporto che s'instaura tra tali forme, anche se soltanto nel senso di un'opposizione, lascia invero su di esse una impronta precisa. Di conseguenza, il sociologo può realmente intendere queste utopie come parti di una costellazione totale, soggetta a costante mutamento[10].

Se la storia della società e delle idee concernesse esclusivamente il fatto che s'è già tracciato, che cioè ogni forma d'utopia socialmente determinata è sottoposta ad una trasformazione, noi saremmo soltanto autorizzati a parlare del cambiamento dell'utopia dovuto a tale determinazione nella «mentalità utopica». Si può, a rigore, parlare oltre che delle diverse forme dell'utopia, anche delle differenti configurazioni e fasi della mentalità utopica. Provare che una tale fondamentale interrelazione esiste di fatto costituisce il punto più alto della nostra ricerca.

È l'elemento utopico – cioè la natura dell'aspirazione dominante – che determina la sequenza, l'ordine e la valutazione delle singole esperienze. Questa volontà è il principio organizzatore da cui discende anche la nostra esperienza del tempo. La forma in cui sono ordinati gli eventi e il ritmo

[10] È merito di Alfred Weber avere fatto di questo tipo d'analisi uno strumento della sociologia della cultura. Noi stiamo cercando di applicare la sua impostazione problematica nel caso summenzionato, quantunque in un senso specifico.

inconsapevolmente enfatico che l'individuo, nella sua diretta osservazione degli avvenimenti, sembra imporre al flusso del tempo, divengono nell'utopia immediatamente percepibili o, quanto meno, ci si presentano come un insieme di significati direttamente intelligibile. Mai la più intima struttura della mentalità di un gruppo può essere così ben compresa, come quando cerchiamo di interpretarne il concetto del tempo alla luce delle speranze, dei desideri e dei fini che gli sono propri. Sulla base di queste aspirazioni e attese, una data mentalità non ordina soltanto gli eventi futuri, bensì anche il passato. Gli avvenimenti che si presentano, al primo sguardo, come una pura successione, assumono, se osservati da questo punto di vista, il carattere del destino. I fatti, anche i più semplici, si situano in una determinata prospettiva, mentre alle azioni dell'individuo viene corrisposto e attribuito un significato del tutto coerente con le direzioni fondamentali cui tende la sua personalità. Proprio in questo ordine degli eventi, che va molto al di là di una mera successione cronologica, noi dobbiamo scoprire il principio strutturale del divenire storico. Ma è necessario procedere oltre: questo ordine necessario che noi intravediamo negli eventi costituisce altresì il primo elemento per la loro comprensione e interpretazione. Come la moderna psicologia mostra che il tutto (*Gestalt*) è precedente alle parti e che la nostra prima conoscenza delle parti deriva appunto dal tutto, così avviene per il sapere storico. Qui, difatti, abbiamo coscienza del processo storico come di una totalità significante «anteriore» alle parti, attraverso cui noi intendiamo veramente il generale corso degli avvenimenti e il nostro posto in essi. Proprio per questo fondamentale significato del divenire storico, noi metteremo in particolare risalto le connessioni esistenti tra ogni utopia e la corrispondente prospettiva storica.

Quando ci riferiamo a certe forme e a certi stadi della mentalità utopica, abbiamo in mente delle strutture reali e osservabili nei singoli esseri viventi. Non pensiamo perciò a nulla che ricordi una unità teoretica astrattamente elaborata (come il conoscere puro di Kant) o l'entità metafisica trascendente le concrete coscienze individuali (come avviene per lo «spirito» di Hegel). Piuttosto, noi intendiamo per vere strutture mentali quelle rintracciabili negli individui reali. Pertanto ci occuperemo dei pensieri, delle azioni e dei senti-

menti nella loro concretezza e delle loro interne connessioni negli uomini di fatto esistenti. I puri tipi, così come i diversi momenti della mentalità utopica, corrispondono a degli schemi solo nella misura in cui essi sono concepiti come *tipi ideali*. E invero nessun individuo incarna perfettamente uno dei tipi di mentalità qui presentati[11]. Si dirà piuttosto che in ogni singolo uomo operano delle categorie, caratteristiche di una certa struttura mentale, che spesso si mescolano con altre di diverse strutture.

Quando procediamo allora ad analizzare i tipi ideali delle mentalità utopiche nelle loro differenze storico-sociali, noi non li intendiamo come delle pure costruzioni epistemologiche o metafisiche. Essi sono semplicemente degli espedienti metodologici. Nessuna coscienza individuale ha mai corrisposto, come tale, ai tipi e alle interconnessioni strutturali che dovranno venire descritti. Nondimeno, ogni singola coscienza tende generalmente a organizzarsi (malgrado tutte le mescolanze) lungo le linee strutturali di questi tipi storicamente mutevoli. Come i tipi-ideali di Max Weber, tali costrutti servono semplicemente a far chiaro sui complessi problemi del passato ed attuali. Nel nostro caso, essi non intendono soltanto contribuire alla conoscenza dei fatti psicologici, ma bensì alla comprensione, in tutta la loro «purezza», delle strutture che in questi sono storicamente presenti e operanti.

3. *I mutamenti nella configurazione della mentalità utopica: i suoi sviluppi nell'età moderna*

a) La prima forma di mentalità utopica: il Chiliasmo orgiastico degli Anabattisti.

Un momento decisivo nella storia moderna fu, per il nostro argomento, quello in cui il *Chiliasmo* unì le proprie forze alle esigenze degli strati oppressi della società[12]. L'idea

[11] Cfr. oltre nel presente volume.

[12] Fissare l'inizio di un movimento ad un certo punto del processo storico è sempre rischioso e porta a trascurare i precedenti. Ma un'interpretazione veramente riuscita dipende dalla abilità che ha lo storico di mettere in rilievo i momenti decisivi nell'articolazione dei fenomeni. Il fatto

stessa della nascita di un regno millenario sulla terra aveva sempre contenuto una tendenza rivoluzionaria, e la chiesa fece quindi ogni sforzo per paralizzare questa idea trascendente, impiegando tutti i mezzi che aveva a disposizione. Queste dottrine che riaffioravano a tratti riapparvero, tra gli altri, con Gioacchino Fiore, ma nel suo caso non furono ancora tenute per un atto rivoluzionario. Negli Hussiti, tuttavia, e poi in Thomas Münzer[13] e negli Anabattisti queste idee si trasformano in movimenti attivi di determinati strati sociali. Le aspirazioni profonde che, fino a quel tempo, o non si erano concentrate su di un fine specifico o si erano rivolte a scopi oltremondani, presero all'improvviso un aspetto terreno. Si capì, cioè, che esse erano realizzabili – «qui» ed «ora» – e ne derivò al comportamento sociale uno zelo straordinario.

La «spiritualizzazione della politica», che fece allora, si può dire, la sua comparsa nella storia, informa più o meno tutte le correnti del tempo. L'origine di tale spirituale tensione coincideva, nondimeno, con l'emergere della mentalità utopica che ebbe origine negli strati oppressi della società. È a questo punto che ha inizio la politica nel suo significato moderno, ove per politica s'intenda un più o meno consapevole concorso di tutti i gruppi sociali alla realizzazione di

che il socialismo moderno data spessa le sue origini dal tempo degli Anabattisti mostra che il movimento guidato da Thomas Münzer deve essere considerato come un passo importante nella direzione delle moderne rivoluzioni. È ovvio, beninteso, che qui non ci occupiamo ancora della classe cosciente del proletariato. Contemporaneamente, si deve subito ammettere che Münzer fu un rivoluzionario spinto da motivi religiosi. Tuttavia, il sociologo ha da porre una particolare attenzione a questo movimento poiché in esso Chiliasmo e rivoluzione sociale furono strutturalmente integrati.

[13] Della letteratura critica concernente Münzer, menzioniamo soltanto K. Holl, *Luther und die Schwärmer*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen, 1927, pp. 420 e s., dove si trova adunato un largo numero di citazioni su ogni singolo problema. Nei riferimenti che seguono, noi citiamo semplicemente dal libro dello Holl senza entrare in dettaglio.

Per una caratterizzazione del Chiliasmo, cfr. specialmente E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologie der Revolution*, Münich, 1921. Un'affinità interiore tra Münzer e questo autore ha reso possibile un'efficacissima descrizione dell'essenza del fenomeno chiliastico. Ciò è stato già ben valutato in parte dal Doren, *op. cit.*

certi scopi terreni, in contrasto con una fatalistica accettazione degli eventi o con un intervento provvidenziale[14].

Le classi inferiori, nel periodo post-medievale, acquistarono solo gradualmente una funzione propulsiva nell'intero processo sociale e soltanto un poco alla volta pervennero alla consapevolezza della loro importanza sociale e politica. Anche se tale coscienza è molto distante da quella che, come s'è già detto, sarà propria del proletariato moderno, è nondimeno da essa che prende l'avvio il processo che porterà a quest'ultima. D'ora in avanti, le classi subordinate tendono, in modo sempre più evidente, a giocare un ruolo specifico nello sviluppo dinamico di tutto il processo sociale. Del pari, noi assistiamo ad una crescente differenziazione sociale dei fini e degli atteggiamenti psicologici.

Ciò non implica affatto che questa estrema forma della mentalità utopica sia stata da allora in poi il solo fattore determinante nella storia. Nondimeno, la sua presenza nella società ha esercitato una influenza quasi ininterrotta anche su mentalità antitetiche. Persino gli avversari di questa radicale forma dell'atteggiamento utopico procedettero riferendosi, seppure inconsapevolmente, ad essa. Tale visione utopistica sortì invero una concezione del tutto opposta. L'ottimismo chiliastico dei rivoluzionari dette luogo da ultimo ad una attitudine di rassegnato conservatorismo e a un atteggiamento realistico in politica.

Questa situazione fu di grande importanza non solo per la politica, ma anche per quelle forze spirituali che si erano fuse con movimenti concreti e che si erano staccate dalla tradizionale posizione di isolamento. Le energie orgiastiche e le crisi estatiche cominciarono a operare in modo affatto mondano e divennero degli strumenti rivoluzionari sul piano di quella realtà che prima trascendevano. L'impossibile dette vita al possibile, mentre l'assoluto venne a interferire con il

[14] La politica potrebbe, beninteso, essere definita in molti modi. In questo caso, dovremmo tenere a mente un'osservazione precedente: la definizione va sempre riferita al suo scopo e al punto di vista dell'osservatore. Il nostro fine è di tracciare un rapporto tra la formazione della coscienza collettiva e la storia politica; di conseguenza, la nostra definizione, selezionando certi fatti, deve essere riportata a questa impostazione del problema.

mondo e a condizionare gli avvenimenti concreti[15]. Questa fondamentale e più radicale forma di moderna utopia era costituita da un elemento ben singolare. Esso era dato dal fermento spirituale e dall'eccitazione fisica dei contadini, di un ceto che viveva attaccato alla terra: un elemento, cioè, rude e spirituale insieme.

Niente risulterebbe più erroneo che cercare di spiegare questi eventi partendo dal punto di vista della «storia delle idee». Non furono le idee a spingere questi uomini ad atti rivoluzionari. La loro vera forza consisteva in un'energia di tipo estatico ed orgiastico. Codesti elementi della coscienza, trascendenti la realtà e in grado ormai di svolgere una positiva funzione utopica, non erano «idee». Considerare quanto successe in questo periodo come il prodotto di «idee» significa ribadire l'inconsapevole deformazione, che s'operò durante la fase liberale-umanitaria, della mentalità utopica[16]. La storia delle idee fu invero la creazione di un'epoca che reinterpretava involontariamente il passato alla luce delle proprie decisive esperienze. Certo non era un'idea che spinse gli uomini all'azione rivoluzionaria nel corso della Guerra dei contadini. Questa esplosione aveva le sue radici in strati molto più profondi ed elementari della psiche[17].

Se intendiamo raggiungere una comprensione meno estrinseca della vera essenza del Chiliasmo e renderla accessibile alla considerazione scientifica, sarà anzitutto necessario distinguere dal Chiliasmo stesso quelle immagini, quei miti e quelle forme in cui si espresse la coscienza chiliastica. Il tratto essenziale del Chiliasmo è infatti la sua tendenza a dissociarsi, quanto più può, dalle proprie immagini e dai propri simboli. È proprio perché la forza propulsiva di questa utopia non consiste nella sua forma esteriore che una spiegazione del fenomeno basata sulla pura storia delle idee non riesce allo scopo. Essa rischia continuamente di perdere di vista il punto essenziale. Se ci serviamo dei suoi metodi, noi tendiamo infatti a sostituire la storia dell'autentica esperienza

[15] Münzer stesso parlò del «coraggio e della forza di realizzare l'impossibile». Per la citazione, vedi Holl, p. 429.

[16] L'argomento verrà discusso nella prossima sezione.

[17] Münzer parlò di un «abisso di spirito» che diviene intellegibile solo quando le forze dell'anima sono messe a nudo. Cfr. Holl, p. 428, nota 6.

chiliastica con degli schemi già vuoti di contenuto, cioè con una storia delle idee «pure» del Chiliasmo[18]. Allo stesso modo, l'analisi degli sviluppi della rivoluzione chiliastica si presta a dei fraintendimenti, in quanto è tipico dell'essenza del Chiliasmo sfumare nel corso del tempo e subire una continua trasformazione nel processo dell'esperienza individuale. Pertanto, se si vuole aderire all'oggetto della ricerca, dobbiamo elaborare un metodo d'indagine che consenta una più diretta valutazione del problema e ce lo presenti come se fossimo noi stessi a farne esperienza. Dobbiamo cioè domandarci se l'atteggiamento chiliastico è veramente presente nelle forme di pensiero e di esperienza di cui ci stiamo occupando.

La sola vera, e forse l'unica autentica, caratteristica dell'esperienza chiliastica è l'assoluta presenzialità. Noi sempre occupiamo una posizione spaziale e temporale, ma dal punto di vista chiliastico, essa è del tutto incidentale. Per l'autentico Chiliasta, il presente diventa la breccia attraverso cui ciò che prima era interno alla coscienza esplode fuori improvvisamente, s'impossessa del mondo esterno e lo trasforma.

Il mistico vive o nel ricordo dell'estasi o nel suo desiderio. Le sue metafore descrivono questa estasi come una situazione psichica che non può risolvere in termini di spazio e di tempo l'unione dell'anima con il mondo dell'al di là[19]. È forse questa stessa realtà estatica che trascina il Chiliasta nell'immediatezza del «qui» o dell'«ora», ma non perché egli abbia

[18] Nel conflitto tra Münzer e Lutero si rivela la divergenza già accennata tra il rilievo dato alla sostanza della fede di cui solo possiamo avere esperienza e le «idee» che la simbolizzano. Secondo Münzer, Lutero è uno che crede esclusivamente nella lettera delle Scritture. Per Münzer, tale fede è un'«imitazione non sentita e scimmiesca». Citazione da Holl, p. 427.

[19] Meister Eckhart: «Nulla impedisce l'anima dal conoscere Iddio come il tempo e lo spazio» (*Schriften und Predigte*, Jena, 1921, p. 137). «Se l'anima ha da percepire Iddio, essa deve trascendere il tempo e lo spazio!» (*ibid.*, p. 138). «Se l'anima è in procinto di slanciarsi oltre se stessa, di annullare sé e la propria attività, ciò si deve alla grazia...» (p. 201). Sulla distinzione tra il misticismo medievale e la religiosità di Münzer, cfr. il pertinente commento di Holl: «Mentre i mistici del Medioevo si preparavano a Dio con mezzi artificiosi, con l'ascetismo, e, per così dire, cercavano di forzare l'unione con la divinità, Münzer credeva che fosse Iddio stesso a prendere la falce per tagliare le male erbe nate fra gli uomini». (Cfr. Holl, p. 483).

a goderne, quanto piuttosto per afferrarla e farne una parte di se stesso. Thomas Münzer, il profeta chiliasta, così si espresse: «Per tale ragione, tutti i profeti dovrebbero dire "Così dice il Signore" e non "Così disse il Signore", come se ciò fosse accaduto nel passato più che nel presente»[20].

L'esperienza del mistico è puramente spirituale, e se vi sono tracce di sensualità nel suo linguaggio, ciò avviene perché egli, dovendo esprimere un concetto affatto immateriale, può trovare i suoi simboli soltanto nelle analogie sensibili che gli sono date dalla vita di ogni giorno. Con tutto questo, l'esperienza sensibile è ben presente nel Chiliasta, e indisgiungibile dall'elemento spirituale: lo è nella stessa misura in cui egli non si può separare dal suo immediato presente. È come se attraverso l'immediatezza di questo presente egli per la prima volta fosse venuto al mondo e penetrato nel suo proprio corpo.

Ascoltiamo lo stesso Münzer: «Io cerco solo che voi accettiate la parola vitale per cui vivo e respiro, così che essa non debba tornare a me vuota. Portatela ai vostri cuori, ve ne prego nel nome del sangue rosso di Cristo. Io prendo qualcosa di voi e voglio darvi qualcosa di mio. Se non riesco in ciò, possa essere il figlio della morte temporale ed eterna. Più grande pegno non posso offrirvi»[21].

[20] Münzer si esprime nel modo seguente: «Egli dovrebbe e deve sapere che Dio è in lui e non mille miglia lontano» (Holl, p. 430, nota 3). Altrove Münzer mostra il suo radicalismo spirituale e religioso nella distinzione fra il Cristo dolce come il miele e il Cristo amaro. Egli accusava Lutero di rappresentare solo il primo (Holl, pp. 427-8). Per l'interpretazione, cfr. Bloch, *op. cit.*, pp. 251 e s.

[21] Nell'arte creativa di quest'epoca, come viene rappresentata dalla pittura di Grünewald, si deve ravvisare un equivalente, spinto sino all'estremo, dell'intima compenetrazione fra un acceso sensualismo e un'elevatissima spiritualità. Poiché si sa pochissimo della sua vita, è impossibile stabilire se egli ebbe un qualche contatto con gli Anabattisti. Il riferimento all'arte di Grünewald tende, nondimeno, ad illustrare ciò che abbiamo detto sopra (Cfr. E. Heidrich, *Die altdeutsche Malerei*, Jena, 1909; pp. 39-41, 269).

Rimandiamo anche all'istruttivo lavoro di E. Heidrich, *Dürer und die Reformation*, Leipzig, 1909, in cui egli dimostra chiaramente la relazione tra la religiosità estetica e i pittori che ne erano seguaci come Hans Sebald, Barthel Beham e Georg Pencz, e la difesa sostenuta da Dürer contro di essi. Heidrich vede nell'arte dureriana l'espressione della religiosità luteriana, e in quella di Grünewald l'adesione all'entusiasmo estatico.

Il Chiliasta è unito al suo immediato presente. Egli non è quindi intento, nella sua vita quotidiana, a ottimistiche speranze del futuro o a romantiche reminiscenze. Il suo atteggiamento è piuttosto caratterizzato da un'attesa piena di tensione. Egli non fa che aspettare il momento propizio e pertanto non esiste per lui alcuna dimensione del tempo. Egli non si preoccupa del millennio che sta per sopraggiungere: l'importante per lui è che esso si verifichi «qui» e «ora», e che esso scaturisca dall'esistenza stessa, quasi un trapasso improvviso in un'altra specie di mondo[22]. La promessa del futuro che deve venire non costituisce per lui una ragione di riflessione, ma un semplice punto d'orientamento, qualcosa di esterno all'ordinario corso degli eventi da cui egli è pronto a prendere lo slancio.

Per la sua particolare struttura, la società feudale del medioevo non conobbe rivoluzione nel senso moderno[23]. Dal tempo della sua prima apparizione, il Chiliasmo ha sempre accompagnato gli slanci rivoluzionari e conferito ad essi la propria impronta. Quando tale spirito viene meno e non sostiene più questi movimenti, ciò che rimane è una massa indifesa e frenetica e una furia che più nulla ha di spirituale. Il

[22] Münzer: «... che noi, creature terrene di carne e di sangue diventeremo divini per il farsi uomo di Cristo, suoi figli, da Lui e nel suo spirito educati e per Lui trasformati e che la vita terrena sarebbe riammessa nel cielo» (Citazione da Holl, p. 431, nota 1).

Per la sociologia dell'esperienza interiore e, in generale, per la teoria del rapporto tra le forme dell'esperienza e quelle della attività pubblica e politica, si dovrebbe notare come, a misura che i Battisti di Karlstadt della Germania del Sud si allontanarono da Münzer, essi si volgessero dall'esperienza chiliastica dell'immediatezza verso una disposizione profetica e una speranza ottimistica per il futuro (Cfr. Holl, p. 458).

[23] Uno dei tratti della moderna rivoluzione, già messa in luce da Stahl, è che al posto della comune rivolta subentra un moto organizzato rivolto contro l'ordine esistente. Se questa aspirazione sistematica diviene il punto di partenza della ricerca e si vogliono indagare i suoi antecedenti storici e intellettuali, si arriva infine al Chiliasmo. Per quanto asistematico possa sembrare il Chiliasmo sotto altri riguardi, esso ebbe, in un determinato periodo, una precisa tendenza verso l'orientamento astratto e razionale. Così, per esempio, Radványi ha osservato che il Chiliasmo non attaccava le persone individuali, ma si limitava a perseguitare il cattivo principio operante nei singoli e nelle istituzioni (Cfr. la sua dissertazione non pubblicata, *Der Chiliasmus*, Heidelberg, 1923, p. 98). Ulteriori citazioni in Holl, p. 454.

Chiliasmo considera la rivoluzione come un valore in sé; essa non è affatto un mezzo per raggiungere uno scopo razionale, bensì è concepita come l'unico principio creativo del presente e la realizzazione delle proprie aspirazioni in questo mondo. «La volontà di distruggere è una volontà creativa», disse Bakunin, che sentiva il diavolo dentro di lui, quel Satana di cui amava discorrere come di una forza contagiosa[24]. Che egli non fosse molto interessato all'affermazione di un mondo razionalmente ordinato, lo si può dedurre da questa frase: «Io non credo nelle costituzioni o nelle leggi. La migliore di esse mi lascerebbe insoddisfatto. Abbiamo bisogno di altro. Di passione, vitalità e di un nuovo mondo senza leggi e perciò veramente libero».

Ogni qualvolta lo spirito estatico è stanco di prospettive troppo ampie e d'immaginazioni, noi vediamo riemergere la concreta promessa di un mondo migliore, sebbene questo non sia da prendersi in modo del tutto letterale. Per questa mentalità, le promesse di un mondo migliore, sottratto al tempo e allo spazio, sono come degli *chèques* che non si possono incassare – la loro funzione è solo quella di fissare un punto nel «mondo posto oltre gli eventi», ove chi è in attesa del momento propizio possa veramente sentirsi lontano dal mondo. Rifiutando ogni contatto con il «male» degli eventi terreni, egli aspetta solo l'occasione e il momento in cui il concatenarsi delle circostanze s'accordi con l'estatico abbandono della sua anima.

Di conseguenza, nell'osservare la struttura e lo sviluppo della mentalità chiliastica, è del tutto senza importanza (sebbene per una storia delle diverse cause che ne sono alla base, ciò possa essere rilevante) il fatto che in luogo di un'utopia proiettata nel tempo ne troviamo una «spaziale», e che, durante l'età della Ragione e dell'illuminismo, il pensiero sistematico e deduttivo venga a permeare la prospettiva utopica. In un certo senso, il punto di partenza razionale, il procedimento deduttivo e l'intero equilibrio delle cause presente nell'ordine degli assiomi sono perfettamente in grado di assi-

[24] La letteratura critica su Bakunin è segnalata più avanti. Mostreremo allora che l'anarchismo di tipo bakuniniano viene, secondo noi, a continuare nel mondo moderno la prospettiva caratteristica del Chiliasmo.

curare quella coerenza e quel distacco dal mondo che sono tipici dei sogni utopici[25].

Inoltre, il fatto che le pure idee della ragione si collochino fuori del tempo e dello spazio ci induce verosimilmente a trascendere l'immediata realtà più di quanto non avvenga con i sogni utopici, carichi come sono di un concreto contenuto mondano.

Nulla è più lontano dagli avvenimenti reali di un sistema fondato sulla pura ragione. Eppure, in certe circostanze, nessuna concezione del mondo possiede un impulso più irrazionale di quella intellettualistica e totalmente autosufficiente. In ogni sistema formale, può nondimeno avvenire che l'elemento chiliastico-estatico scompaia dietro l'impalcatura intellettuale. Non ogni utopia razionale, pertanto, è paragonabile alla fede chiliastica, né essa rappresenta sempre un distacco e una alienazione dal mondo. La natura astratta dell'utopia razionale contraddice all'intenso impulso emozionale che la sensibilità chiliastica possiede nei confronti del puro e immediato presente. Così l'utopia razionalistica, anche se nasce sovente dalla mentalità chiliastica, può diventarne, senza accorgersene, la prima antagonista; non diversamente, l'utopia del liberalismo umanitario venne sempre di più ad opporsi al Chiliasmo.

b) La seconda forma della mentalità utopica: l'idea liberale-umanitaria.

L'utopia del liberalismo umanitario nacque dal conflitto con l'ordine esistente. Nella sua forma caratteristica essa mette capo ad una concezione razionalmente «coerente» che deve opporsi alla malvagia realtà. Questa utopia non è tuttavia adoperata come uno schema, in virtù del quale il mondo deve essere, ad un dato momento, riformato. Piuttosto, essa serve da criterio di misura con cui valutare il reale corso degli eventi. L'utopia della mentalità liberale-umanitaria è

[25] Cfr. H. Freyer, *Das Problem der Utopie*, «Deutsche Rundschau», CLXXXIII (1928), pp. 321-345. Anche il volume di Girsberger sarà citato più avanti.

«l'idea». Essa non è tuttavia la statica idea platonica che ci viene dalla tradizione greca, consistente in un modello assoluto, sovrastante la realtà; qui invece l'idea è concepita come un fine razionale proiettato nell'infinito futuro, la cui funzione è di agire come un piano regolatore delle faccende umane.

Si debbono comunque operare alcune distinzioni. In Francia, ad esempio, dove la situazione sfociò in una rivoluzione politica, codesta utopia intellettualistica prese una fisionomia dai contorni molto netti[26]. Dove ciò non fu possibile, come in Germania, l'utopia si introvertì e assunse un significato più soggettivo. La via del progresso non veniva più cercata, in questo caso, negli atti esteriori o nelle rivoluzioni, ma solo nella più intima natura dell'uomo e nelle sue trasformazioni.

La mentalità chiliastica rifiuta ogni rapporto con quelle fasi dell'esistenza storica che sono tuttora capaci di sviluppo. Essa tende in ogni momento a tramutarsi in ostilità verso il mondo e la sua cultura, l'opera e i risultati dell'uomo: al massimo, considererà tutto ciò come il prodotto di una tensione che può adeguatamente placarsi solo nel dio Kairos[27]. L'atteggiamento fondamentale del liberale è contraddistinto da una stima positiva della cultura e dall'impegno morale che egli mette nelle vicende umane. Egli si trova più a suo agio nel ruolo del critico che non in quello del distruttore creativo, né ha spezzato ogni vincolo con il presente, con il «qui» e «ora». Da ogni avvenimento si leva un'atmosfera ispirata, il senso di una finalità spirituale che deve essere conseguita.

[26] Sul concetto francese di «idea» leggiamo nel *Deutsches Wörterbuch* di Grimm: «... in un primo periodo la consuetudine francese del diciassettesimo secolo dette alla parola il significato rarefatto di una rappresentazione mentale, di un pensiero, o di un concetto di qualcosa» (Littré, 2, 5c). È in questo senso che la parola «idea» circola fra gli scrittori tedeschi della prima metà del diciottesimo secolo: a testimonianza di questa influenza della Francia, la parola fu scritta per un certo tempo con l'accento francese.

[27] Nella mitologia greca Kairos è il Dio dell'Opportunità – il genio del momento decisivo. La sua nozione cristianizzata è presente in Paul Tillich, *The Religious Situation*, New York, 1932, pp. 138-139: «Kairos è il tempo concluso, il momento temporale invaso dall'eterno. Ma Kairos non è affatto una perfezione che si afferma nel tempo».

Per il Chiliasmo lo spirito è una forza che si effonde e s'esprime attraverso noi. Per il liberalismo umanitario, esso rappresenta un «altro mondo» capace di guidarci solo in quanto si trasfonde nella nostra coscienza morale[28]. Le idee, e non la pura estasi, guidarono gli uomini che, nell'epoca precedente e successiva alla Rivoluzione francese, s'accingevano a riformare il mondo. Questa moderna idea umanitaria s'irradiò dal terreno della politica in tutti i settori della vita culturale e culminò nello sforzo di raggiungere il più alto grado di autocoscienza, nella «filosofia idealistica». Il più fertile periodo nella storia della filosofia moderna coincide appunto con la nascita e l'espressione di questa idea; quando essa tornerà ad essere condizionata dai limiti politici, tale corrente speculativa, corrispondente in tutto alla prospettiva liberale-umanitaria, comincerà a dissolversi.

Il destino della filosofia idealistica è troppo legato allo stato sociale dei suoi protagonisti perché qui s'abbia a trascurare uno dei momenti essenziali di tale rapporto. Considerata nella sua funzione sociale, la moderna filosofia insorse per debellare la concezione clericale e teologica del mondo. Essa fu seguita anzitutto dai due partiti che in quel tempo erano in ascesa – quello dell'assolutismo monarchico e della borghesia. Solo più tardi il nuovo indirizzo divenne un'arma esclusiva della classe borghese, quando essa venne a rappresentare nello stesso tempo le istanze della cultura e della politica. La monarchia, divenuta reazionaria, si rifugiò allora nelle idee teocratiche. Anche il proletariato si emancipò dall'orientamento intellettualistico della filosofia idealistica, che lo aveva in precedenza accomunato alla borghesia, e di questa si trasformò in consapevole avversario.

Il moderno pensiero liberale, che persegue una duplice lotta, è di una qualità assai elevata, una creazione dell'immaginazione. La mentalità idealistica rifiuta tanto la visionaria concezione della realtà contenuta nell'appello chiliastico a Dio, quanto l'esperienza spesso ristretta che degli uomini e delle cose si esprime nella concezione del mondo, caratteristica, strettamente legata com'è alla terra e al tempo, dei conservatori. Dal punto di vista sociologico, una tale prospettiva

[28] Cfr. Freyer, *op. cit.*, p. 329.

intellettualistica ha la sua base nel ceto medio, nella borghesia e nella classe degli intellettuali. Essa persegue, conformemente alle componenti strutturali dei gruppi che la rappresentano, una via di mezzo tra la vitalità, l'estasi e il rancore delle classi oppresse e la concretezza della classe dirigente feudale, le cui aspirazioni erano del tutto in accordo con la realtà allora esistente.

Il liberalismo borghese era troppo assillato dai principi per interessarsi della situazione reale. Di conseguenza, esso tendeva a costruirsi un suo proprio mondo ideale. Elevato e distaccato, e al tempo stesso sublime, esso veniva a smarrire ogni coscienza dei fatti concreti e ogni reale contatto con la natura. Nella nuova concezione, la natura stava quasi sempre a significare un ordine puramente razionale, un insieme di fatti regolati dagli eterni modelli del giusto e del falso. Persino l'arte allora dominante rifletteva i principi della sua filosofia – l'eterno, l'incondizionato e un mondo senza consistenza e individualità[29].

Come in molti altri periodi della storia, l'arte, la cultura e la filosofia non sono qui se non l'espressione della utopia prevalente, quale viene espressa dalle forze sociali e politiche esistenti in quel tempo. Se una mancanza di passioni e colore caratterizza l'arte corrispondente a questa teoria, una uguale lacuna è rintracciabile nel contenuto di questa idea liberale-umanitaria. La assenza di colore corrisponde alla mancanza di contenuto caratteristica di tutti gli ideali che prevalgono nel periodo in cui questa forma di pensiero massimamente si impone: la cultura nel senso più specifico, la libertà, la personalità divengono dei semplici schemi la cui realtà effettiva è lasciata, si potrebbe dire, deliberatamente indeterminata. Già nelle *Lettere sull'umanità* di Herder, e cioè nei primi tempi in cui s'afferma l'ideale dell'umanità, non esiste una precisa indicazione sulla natura di codesto ideale: una volta, sono «la ragione e la giustizia» ad apparire come il fine ultimo; un'altra, è «la felicità dell'uomo» che egli considera come il valore per cui combattere.

Questo eccessivo formalismo nella filosofia e negli altri

[29] Pinder, *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas*, Berlin, 1926, pp. 67 e s., 69.

campi d'attività è tipico, ripetiamo, di una posizione politica di centro e della mancanza di concretezza di ogni sua idea. L'assenza di profondità nelle arti plastiche e l'affermazione dell'elemento puramente lineare corrispondono ad un modo di concepire il tempo storico come se si trattasse di un progresso rettilineo e di un'evoluzione. Quest'idea del progresso che si svolge in un senso unilineare deriva essenzialmente da due diverse fonti.

Una di queste risale allo sviluppo capitalistico in Occidente. L'ideale borghese della ragione, non meno che le sue finalità contrastava con lo stato esistente delle imprese economiche, ed era quindi necessario gettare un ponte tra le imperfezioni degli affari occorrenti in uno stato di natura e gli imperativi della pura ragione. Ciò avvenne mediante la concezione del progresso. Ad operare una riconciliazione delle norme con lo stato reale delle cose concorse infatti la credenza che la realtà si muovesse continuamente verso una sempre maggiore adeguazione del razionale. Sebbene quest'idea fosse nel principio vaga e indeterminata, nondimeno trovò nel girondino Condorcet una forma classica e relativamente concreta. Condorcet, come ha, dal punto di vista sociologico, bene osservato il Cunow, incorporava la deludente esperienza patita dalle classi medie dopo la caduta della Gironda nel concetto della storia che era loro proprio[30]. Non si rinunciava, beninteso, all'esigenza di uno stato perfetto, ma la rivoluzione era considerata semplicemente come un momento di transizione. L'idea del progresso giustificava le difficoltà ch'essa incontrava nel proprio cammino, ritenendole come dei passaggi obbligatori e transitori all'interno di un processo che restava peraltro unilaterale. Mentre prima ogni cosa che fosse provvisoria era riconosciuta, dal punto di vista della ragione, come un errore o un pregiudizio, in Condorcet troviamo una ammissione della parziale validità di questi tentativi che precedono uno stato di perfezione. I «preconcetti» dominanti in una certa epoca furono considerati inevitabili. Come «parti dell'intero quadro storico» di un periodo, essi furono assorbiti nell'idea del progresso che, col

[30] Cunow H., *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, Berlin, 1920, I, p. 158.

passare del tempo, veniva per parte sua sempre più differenziandosi.

Un'altra fonte dell'idea di progresso si deve trovare in Germania. Nell'opera *Erziehung des Menschengeschlechtes* di Lessing, il concetto emergente di evoluzione aveva, accettando la tesi di von der Goltz e Gerlich, un carattere pietistico[31]. Se, oltre a questa considerazione, si considera che il pietismo, trapiantato dall'Olanda in Germania, conteneva in origine certi elementi Battisti, allora si può interpretare l'idea religiosa dello sviluppo come una trasformazione dell'impulso chiliastico – come un processo in cui la fede rivolta al futuro (*Harren*) diviene nell'ambiente spirituale tedesco «un'attesa e un'anticipazione» e il sentimento chiliastico del tempo si viene a confondere, in modo quasi impercettibile, con quello dell'evoluzione.

Da Arndt, Coccejus, Spener, Zinzendorf, tale linea conduce a Bengel, un pietista contemporaneo di Lessing, che già parlava di una provvidenza storica di Dio e di un continuo e uniforme progresso dall'inizio alla fine del mondo. È probabile che Lessing abbia mutuato da lui l'idea dell'infinita perfettibilità della specie umana: idea che egli poi scolarizzò e mescolò con la credenza nella ragione, passandola così in eredità all'idealismo tedesco.

Comunque sia nata questa concezione del progresso, dalla continua trasformazione della mentalità religiosa o piuttosto da un moto di reazione da parte del razionalismo, c'è comunque in essa, diversamente dalla mentalità chiliastica, un crescente interesse per la concretezza del divenire.

L'attuazione delle speranze chiliastiche poteva verificarsi ad ogni momento. Ora, invece, con l'idea liberale-umanitaria, l'elemento utopico assume un posto preciso nel processo storico – esso si dispone al vertice dell'evoluzione della storia.

[31] Si veda von der Goltz, *Die theologische Bedeutung J.A. Bengels und seiner Schüler*, «Jahrbücher für deutsche Theologie», VI (1861), pp. 460-506. Cfr. pure Fr. Gerlich, *Der Kommunismus als Lehre von tausendjährigen Reich*, München, 1920. Questo libro, scritto con intento propagandistico, è per molti aspetti semplicistico e superficiale, ma molte idee fondamentali, come quelle sopra citate, sono giustamente comprese. (Cfr. l'appendice). Il Doren (*op. cit.*) ha già fornito un adeguato giudizio sul valore di questo libro.

In contrasto con la precedente concezione dell'utopia che doveva infrangere improvvisamente l'ordine del mondo dal «di fuori», esso intende attenuare, a lungo andare, il concetto di un brusco cambiamento nell'ordine storico. Pertanto, anche la concezione utopica osserva il mondo come se procedesse a realizzare le proprie aspirazioni. Ma anche da un altro angolo di visuale, l'utopismo ci appare vieppiù legato al processo storico in atto. L'idea stessa, in quanto potrebbe essere realizzata completamente in un tempo futuro, diviene, nel corso del continuo sviluppo del presente, una norma, che, applicata ai particolari eventi, sollecita dei graduali miglioramenti. Chiunque presta attenzione ai singoli fatti non può infatti prescindere da una critica del mondo quale realmente è. La partecipazione alle più vive correnti dello sviluppo culturale moderno, la profonda fede nelle istituzioni e nella forza costruttiva della politica e dell'economia caratterizzano gli eredi di questa tradizione, i cui frutti essi non si preoccupano soltanto di seminare, bensì anche di raccogliere.

Ma la politica di questo gruppo sociale in ascesa non giunge peraltro a toccare il vero problema della società: ancora nel periodo della sua opposizione allo stato, il movimento liberale non aveva compreso il significato storico di quello che le classi dominanti tenevano in conto di valore assoluto, ovvero il significato della forza e della violenza pura. Per quanto astratta possa apparire agli elementi conservatori questa prospettiva, fondata com'è sulla cultura e sulla filosofia e, nelle sue espressioni pratiche, sull'economia e la scienza politica, essa è nondimeno, nella misura in cui s'occupa degli eventi storici, assai più realistica della mentalità chiliastica e del suo distacco dalla storia. Questa maggiore aderenza all'elemento storico è confermata dal fatto che il senso del tempo, il quale è sempre un attendibile indizio della struttura di una mentalità, appare in essa molto più definita che non nel Chiliasmo. La mentalità chiliastica, come s'è già visto, non ha alcuna coscienza del processo: essa era sensibile soltanto al momento della rottura, al presente come tale. Il tipo mentale che rimane al livello chiliastico non sa, né riconosce – anche quando i suoi avversari hanno già assorbito questo punto di vista – alcuna strada che conduca ad un fine o una qualche linea di sviluppo; esso è consapevole soltanto del flusso del tempo. L'anarchismo rivoluzionario, per esempio,

in cui la mentalità chiliastica si conserva nella sua forma più pura e genuina, considera i tempi moderni, dalla decadenza del Medioevo, alla stregua di una semplice rivoluzione. «Rientra nella realtà e nel concetto di rivoluzione, il fatto che essa, come la febbre del convalescente, si dia tra due periodi di malattia. Non esisterebbe se non fosse preceduta dalla fatica e seguita dall'esaurimento»[32]. Così, anche se una siffatta concezione prende molto dai suoi avversari e assume ora un aspetto conservatore, ora un aspetto socialista, essa emerge pur sempre nei momenti decisivi.

L'esperienza chiliastica del presente, quantunque impedisca ogni possibile conoscenza di ciò che diviene, ci rende nondimeno consapevoli di una diversità qualitativa del tempo. Ci sono, in accordo a tale concezione, dei periodi che sono pieni di significato ed altri che ne mancano del tutto. In questo fatto si deve riconoscere un importante elemento per determinare la differenza storica e filosofica degli eventi. La sua importanza può venire valutata solo dopo aver chiarito che anche una considerazione empirica della storia è impossibile senza ammettere una discriminazione storico-filosofica del tempo (spesso latente e quindi impercettibile nei suoi effetti). E anche se ad un primo sguardo sembra inverosimile, il primo tentativo di una valutazione qualitativa della storia nasce proprio dalla esperienza estatica del chiliasmo. La mentalità tipicamente normativa del liberalismo comporta anch'essa questa diversificazione qualitativa degli eventi storici, ma in più considera come una cattiva realtà tutto quanto è divenuto una parte integrante del passato o costituisce una parte del presente. Essa rimanda la concreta realizzazione di queste norme nel remoto futuro e, diversamente dal Chiliasta che ne intravede la soluzione in qualche punto oltre la storia, la concepisce come nascesse dal processo della stessa realtà, dagli avvenimenti della nostra vita quotidiana. Da ciò si è sviluppata, l'abbiamo osservato, una tipica concezione unilineare dell'evoluzione e un rapporto, in qualche misura diretto, tra una finalità trascendente e la concreta esistenza presente.

Si può adeguatamente comprendere l'idea liberale solo se

[32] Landauer, *Die Revolution*, cit., p. 91.

la consideriamo come una contropartita all'atteggiamento estatico del Chiliasta, che spesso si nasconde dietro una maschera razionale e che, storicamente e socialmente, costituisce una continua, potenziale minaccia al liberalismo. Essa sostiene una vera battaglia contro quello strato della società, la cui forza proviene da una posizione ereditata e che è capace di padroneggiare la realtà dapprima inconsapevolmente e, più tardi, con un calcolo razionale. Notiamo, in questo caso, come differenti utopie possano determinare l'intera struttura della coscienza stessa, e riflettere la divergenza profonda tra due mondi storici e i due corrispondenti strati sociali, le cui concezioni essi rappresentano.

Il Chiliasmo ebbe il suo periodo di vita nell'estremo mondo medievale, in un'età di tremenda disgregazione. Tutto era dominato da una lotta senza quartiere in questo mondo di nobili, patrizi cittadini, operai avventizi, vagabondi e mercenari: un mondo irrequieto e in ascesa, in cui i più riposti impulsi dello spirito umano cercavano di esprimersi esteriormente. In tale conflitto, le ideologie non si delinearono in modo del tutto chiaro, e pertanto non riesce sempre facile determinare con precisione la posizione sociale a cui ciascuna di esse apparteneva. Come ben vide Engels, fu la Rivolta dei contadini che per prima riportò a termini più semplici e meno ambigui il vortice spirituale e intellettuale della Riforma[33]. Fu infatti allora che l'esperienza chiliastica apparve caratteristica degli strati più bassi della società. Sotto di essa si rivelano una struttura mentale particolare ai contadini e agli operai oppressi, un incipiente *Lumpenproletariat*, dei predicatori fanatici, etc.[34].

[33] Engels Fr., *Der deutsche Bauernkrieg*, Berlin, 1920, trad. it., *La guerra dei contadini in Germania*, Roma, 1949.

[34] Holl (*op. cit.*, p. 435) crede di vedere un argomento contro l'interpretazione sociologica nel fatto che le idee di Münzer, le quali, stando alla tipologia generale di Max Weber (*Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. it. cit., vol. II, pp. 258 e s.) devono essere riferite alle classi più umili, sono pure accolte dagli «intellettuali» del periodo (ad esempio, Seb, Franck, Karlstad, Schwenkelfeld, etc.). Se uno arriva a semplificare il problema della sociologia come egli ha fatto, nessun dubbio che alla fine se ne debbano rifiutare le conclusioni. Max Weber insistette continuamente nell'affermare che la sua tipologia generale era stata creata per caratterizzare delle tendenze ideali e tipiche, non già delle costellazioni specifiche direttamente percepi-

Molto tempo passò prima che apparisse la successiva formula dell'utopia. Nel frattempo, il mondo sociale aveva subito una completa trasformazione. «Il cavaliere divenne un funzionario, il piccolo proprietario un obbediente cittadino» (Freyer). Né infatti la nuova forma d'utopia era espressione dello strato più umile della società; essa proveniva dal ceto medio che si stava organizzando attraverso una consapevole

bili (*ibid.*, p. 6). La sociologia che cerca di analizzare storicamente tali costellazioni deve procedere con molta cautela, quando si preoccupa di determinare dal suo punto di vista la posizione degli intellettuali. È necessario allora considerare le seguenti questioni nell'interpretazione generale del problema:

a) La questione della loro ambivalenza sociologica (non è già un particolare aspetto, sociologicamente rilevante, che essa non sia concepita come caratteristica degli altri strati della società?).

b) In quale momento particolare i rappresentanti degli intellettuali sono spinti nell'uno o nell'altro campo?

c) In che maniera le idee che gli intellettuali derivano dagli altri campi sono modificate durante la loro assimilazione? (È spesso possibile seguire i mutamenti che avvengono nella posizione sociale attraverso l'«angolo di rifrazione» con cui sono accolte le idee).

Così, il medesimo Holl (pp. 435 e s., 459, 460) ci offre indirettamente un'autorevole conferma della validità della sociologia. Egli stesso dimostra che quando gli intellettuali accolsero le idee di Münzer erano incapaci di formularne altre, né essi apportarono mai nulla di nuovo alla dottrina. Essi appresero molto più dai libri e dagli scritti dei mistici tedeschi, particolarmente dalla «Theologia deutsch», e così pure da Agostino, che non invece dalla propria immediata esperienza interiore. Essi non arrecarono il benché minimo arricchimento linguistico. Essi deformarono la peculiarità del misticismo nei punti decisivi e operarono un innocuo amalgama degli insegnamenti mistici del medioevo e della dottrina munzeriana della croce (tutti questi sono diretti sostegni alla teoria sociologica, concernente la determinabilità dell'«angolo di rifrazione» intellettuale, il quale si presenta allorché le idee di uno strato sono prese da un altro).

Holl ci dice inoltre come gli intellettuali, e segnatamente i *leaders* prima menzionati, si ritirassero, appena il movimento progredì e si fece più radicale: come, tra gli altri, Franck condannasse, nella sua *Chronika*, la Guerra dei Contadini ancor più precisamente dello stesso Lutero; come, in seguito a questo distacco da Münzer, la sua *Weltanschauung* subisse una totale trasformazione e assumesse degli aspetti misantropi, perdendo così i suoi «caratteri sociali»; e come infine, al posto dell'intransigenza chiliastica, emergesse l'idea più tollerante e quasi universale della «Chiesa invisibile» (*ibid.*, pp. 459 e s.).

Anche qui c'è molto che può venire inteso sociologicamente, se si pongono le questioni in modo appropriato e si utilizzano gli apparati concettuali che ne derivano.

autoeducazione e che nella morale e nella cultura scorgeva la sua principale giustificazione nella lotta contro la nobiltà. Inoltre, le basi dell'esperienza si spostarono dal piano dell'estasi a quello educativo.

Per quanto astratta possa essere apparsa l'idea liberale se guardata dal punto di vista chiliastico o da quello conservatore, essa dette vita ad uno dei più importanti periodi della storia moderna. La sua astrattezza, che fu scoperta solo gradualmente dalla critica di destra e di sinistra, non fu mai avvertita dai primi esponenti di questo ideale. Forse c'era in questa indeterminatezza, che lasciava aperta una tale varietà di possibilità e che stimolava la fantasia, quella fresca e giovane qualità, quella suggestiva ed eccitante atmosfera che anche il vecchio Hegel, malgrado la sua adesione al conservatorismo, riconosceva e ammirava, quando negli ultimi anni di vita ricordava la forza di penetrazione delle grandi idee del periodo rivoluzionario. In contrasto alle oscurità della rivoluzione chiliastica, la mentalità intellettualistica agiva alla chiara luce del sole. La disposizione caratteristica dell'illuminismo, la speranza che la luce sarebbe alla fine discesa sul mondo, ha per molto tempo contribuito a dare a queste idee una loro forza propulsiva.

Tuttavia, oltre a questa premessa che stimolava la fantasia e si volgeva a remoti orizzonti, la forza più profonda delle idee liberali dell'Illuminismo consisteva nell'appello al libero volere e nel mantenere vivo il sentimento dell'indeterminato e dell'incondizionato. Il carattere distintivo della mentalità conservatrice risiedette nel fatto che essa mise in crisi questa esperienza. Volendo spiegare il successo del conservatorismo in una frase sola, si potrebbe dire che, in contrasto alla prospettiva liberale, esso dette un grande e positivo rilievo alla concretezza del nostro pensare e della nostra condotta.

c) La terza forma della mentalità utopica: l'ideale conservatore.

La mentalità conservatrice non ha alcuna predisposizione per la teoria. Ciò dipende dal fatto che gli uomini non sono per nulla spinti a riflettere sulle situazioni entro cui vivono, quando vi si sentono perfettamente inseriti. Essi tendono, in

tali occasioni, a considerare l'ambiente esterno come parte di un naturale ordine del mondo, che non presenta, di conseguenza, alcun problema. La mentalità conservatrice non ha, in quanto tale, alcuna utopia. Essa è strutturalmente in perfetta armonia con la realtà su cui ha, in quel momento, un potere di controllo, mentre difetta di quelle riflessioni e illuminazioni che nascono dalle forze progressive. Il tipo di conoscenza conservatore è in origine una specie di sapere rivolto alla pratica. Esso ha abilmente di mira quei fattori che sono presenti nella situazione reale. Sopravvivono in questa, è pur vero, degli elementi ideali che riflettono la tensione di precedenti periodi in cui il mondo non si era ancora stabilizzato e che ora operano solo ideologicamente, quali le fedi, le religioni, i miti che sono stati relegati in un mondo oltre la storia. Ma in questo momento, il pensiero è, come s'è visto, incline ad accettare la realtà nella sua immediata concretezza, come se tutto il mondo dovesse venire preso per quello che è e non presentasse alcun problema. Solamente la reazione delle classi avversarie e la loro tendenza a rompere l'ordine esistente spingono la mentalità conservatrice a mettere in discussione la base del suo dominio, e porta i conservatori a riflettere sulla propria posizione storica e filosofica. Nasce così una controutopia che serve come mezzo di autoorientamento e di difesa.

Se le classi sociali in ascesa non avessero in realtà sollevato questi problemi e non ne avessero fatto espressamente cenno nelle loro rispettive ideologie, la tendenza del conservatorismo a prendere coscienza di se stesso sarebbe rimasta latente e la corrente conservatrice avrebbe continuato ad agire inconsapevolmente. Ma l'attacco ideologico di un gruppo socialmente in ascesa e rappresentante una nuova epoca conduce a una consapevolezza degli atti e delle idee che si affermano nella vita e nell'azione. Stimolata dalle teorie contrarie, la mentalità conservatrice scopre la sua *idea solo ex post facto*[35]. Non è un caso che, mentre tutti i gruppi progressivi

[35] Noi dobbiamo considerare in questo contesto anche l'ideologia dell'assolutismo, sebbene non ne possiamo discorrere in dettaglio. Essa dimostra un'originaria disposizione per il controllo della realtà vitale, una tendenza a riflettere in modo freddo sulla tecnica del dominio – nel modo che è denominato machiavellismo. Soltanto più tardi (quando vi è spinta

considerano l'idea come precedente l'azione, per il conservatore Hegel il significato di una realtà storica divenga visibile solo successivamente, quando il mondo ha già assunto una sua propria forma determinata: «A dire ancora una parola sulla dottrina di come dev'essere il mondo, la filosofia viene, del resto, sempre tardi. Come pensiero del mondo essa non appare che quando la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è già bella e fatta. La storia rinforza così quanto il concetto insegna: che, cioè, l'ideale appare contrario al reale solo nella maturità della realtà, e quindi costruisce questo mondo medesimo, colto nella sua essenza, in forma di regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, né lo si può col chiaroscuro ringiovanire, ma solo riconoscere. La nottola di Minerva incominci il suo volo quando sopraggiungono le ombre della sera»[36]. Nella mentalità conservatrice, la «nottola di Minerva» comincia il suo volo solo al crepuscolo.

Nella sua forma primitiva, la tendenza conservatrice, come abbiamo notato, non aveva nulla a che fare con le idee. Era l'avversario liberale che la spingeva, per così dire, a cimentarsi in questa lotta. La particolare caratteristica dello sviluppo intellettuale sembra infatti consistere nel fatto che solo l'antagonista più recente impone il tempo e la forma della competizione. C'è indubbiamente una piccola verità nella concezione cosiddetta progressiva, secondo cui soltanto il nuovo ha la speranza del futuro, mentre tutto il resto viene meno un poco alla volta. Ma piuttosto si dovrebbe dire che il vecchio, premuto dal più nuovo, deve continuamente tra-

dai suoi avversari) nasce il bisogno di una più intellettuale ed elaborata giustificazione del comando che si detiene. Per la conferma di questa generale osservazione, noi riportiamo una frase di Meinecke in cui viene studiato tale processo: «L'ideale dello stato moderno, che vuol essere non soltanto stato di potenza, ma anche stato di cultura, crebbe così e furono superate le meschine limitazioni delle ragion di stato, rivolta unicamente all'immediata assicurazione delle potenze, limitazioni entro le quali si erano mossi tutti i teorici del XVII secolo». Ciò si riferisce particolarmente all'età di Federico il Grande. Fr. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, trad. it. cit., p. 289.

[36] Per il famoso paragrafo finale alla prefazione di Hegel alla sua filosofia del diritto abbiamo tenuto presente, con qualche modifica, la traduzione di F. Messineo, Bari, 1913, p. 16 (*N.d.T.*).

sformarsi e adeguarsi al livello dell'avversario più prossimo. Così, coloro che al presente operano con delle superate categorie di pensiero, se sono posti di fronte a considerazioni di tipo sociologico, debbono essi pure fare ricorso a questi stessi metodi. Allo stesso modo, sul principio del diciannovesimo secolo, il pensiero liberale e intellettualistico spinse i conservatori a prendere coscienza di sé.

È ora interessante osservare come le autentiche classi sociali conservatrici, che per prime avevano conseguito una propria stabilità per la vicinanza alla terra (Möser, Marwitz), non riuscirono a fornire una giustificazione teoretica della loro posizione, e come la scoperta dell'idea conservatrice divenne l'opera di un gruppo di ideologi che a tali classi si legarono.

Ciò che spinse in questa direzione i conservatori romantici, e particolarmente lo Hegel, fu l'analisi del significato espresso dalla realtà del mondo conservatore. Con tale punto di partenza, essi fornirono un'interpretazione razionale di un atteggiamento verso il mondo che era già intrinseco alla condotta normale, ma che non era ancora diventato esplicito. Pertanto, l'*idea* rappresenta, nel caso dei conservatori, qualcosa di molto diverso dall'idea liberale. Fu la grande scoperta di Hegel contrapporre alla concezione liberale una conservatrice, non già nel senso di elaborare artificiosamente un nuovo atteggiamento e modo di vita, quanto piuttosto nel senso di sollevare un tipo d'esperienza già esistente ad un livello intellettuale e di rilevarne i caratteri distintivi nei confronti di quello liberale.

I conservatori guardarono all'idea liberale, dominante nel periodo illuministico, come a qualcosa di vaporoso e privo di concretezza. Fu proprio da questo angolo che venne il loro attacco contro di essa. Non altrimenti, Hegel vedeva in tale idea niente di più che una semplice «opinione», una semplice immagine, una pura possibilità dietro cui ci si ripara e ci si salva, sfuggendo alle domande dell'ora presente.

In contrasto a siffatta «opinione», a questa immagine soggettiva, i conservatori concepirono l'idea come radicata e presente nella vivente realtà dell'immediatezza. Concetto e realtà, dover essere ed essere non appaiono in questo caso separati, poiché l'idea utopica, l'«idea che si è attuata» è presente nel mondo in un senso vitale. Ciò che nel liberalismo

costituisce puramente una norma formale, nel dominio conservatore acquista un contenuto concreto che si riflette nelle leggi dello stato. Così è nei prodotti della cultura, dell'arte e della scienza, che la spiritualità si rivela e l'idea s'esprime nella sua tangibile pienezza.

Abbiamo prima notato come nell'utopia liberale-umanitaria vi sia, diversamente dall'estasi chiliastica, una certa approssimazione al «qui» e all'«ora». Nel conservatorismo, tale processo di avvicinamento si attua del tutto. L'utopia appare, in questo caso, inserita sin dal principio nella realtà esistente.

A ciò corrisponde naturalmente il fatto che il «qui e ora» non è più avvertito come il «male», bensì accoglie dentro di sé i più alti valori e significati.

Sebbene una tale idea o utopia sia in perfetto accordo con l'ordine esterno e sia stata assorbita in esso, questo tipo d'esperienza – almeno nel momento più alto del suo periodo creativo – non conduce tuttavia ad un'eliminazione della tensione e ad una inerte e passiva accettazione del mondo come tale. Un certo grado di tensione fra l'idea e l'esistenza rimane per via che non tutti gli elementi della realtà hanno un significato e che occorre sempre distinguere tra l'essenziale e ciò che non lo è; oltre a questo, il presente ci pone dinanzi a nuovi compiti e a problemi che ancora non sono stati risolti. Per disporre di certi criteri d'azione, non si dovrebbe tanto dipendere dagli impulsi soggettivi, quanto dobbiamo invece richiamare quelle forze e idee che si sono oggettivate in noi e nel nostro passato, quello spirito che ha finora operato attraverso di noi per costruire le opere che diciamo nostre. Questa idea o spirito non è stato evocato per un calcolo razionale; né scelto come la migliore tra un dato numero di possibilità. Esso o è in noi come «una forma silenziosamente operante» (Savigny), percepita dalla singola coscienza, o come un'entelechia che si realizza nelle creazioni collettive della comunità, del popolo, della nazione o dello stato assumendo una forma che possiamo, in grande parte, osservare morfologicamente. La prospettiva morfologica, diretta al linguaggio, all'arte e allo stato, si sviluppa appunto da questo momento. Così, mentre l'idea liberale inseriva la realtà nel movimento e stimolava una filosofia costruttiva, Goethe si volgeva alla ricerca attiva, alla contemplazione, alla morfologia. Egli cominciò ad usare l'appercezione intuitiva come uno strumento

scientifico. Non altrimenti, il tipo di ricerca adottato dalla scuola storica è per molti aspetti analogo a quello di Goethe. Questi storici seguono infatti il processo delle «idee» osservando il costume, il linguaggio, la legge, etc. non per mezzo di astratte generalizzazioni, ma piuttosto attraverso la intuizione affettiva e una descrizione di tipo morfologico.

Anche in questo caso, l'idea che assume una posizione centrale nell'esperienza politica (cioè la forma dell'utopia corrispondente alla posizione sociale) contribuiva a formare quel tratto della vita intellettuale che era legato alla politica. La tendenza dei conservatori alla concretezza persiste in tutte queste ricerche della «forma interna» e trova la sua espressione tangibile nel rilievo che viene dato alla determinatezza storica. In accordo a questa concezione e attitudine, l'uomo cessa di essere concepito assolutamente libero. Non tutte le cose, in generale, e ogni cosa, nel particolare, sono possibili in tutti i momenti e in tutte le comunità storiche. Sono la forma interna dell'individualità esistente in un dato tempo, quella di una singola personalità come quella di un popolo, le condizioni esterne e il passato che vi si nasconde dietro a determinare come deve essere la realtà[37].

Anche la forma conservatrice dell'utopia, la nozione di un'idea, radicata ed espressa nella realtà, diviene, in ultima analisi, intelligibile solo alla luce della sua lotta con le altre forme di utopia. La sua antagonista immediata è l'idea liberale che si riflette e obiettiva in termini razionali. Laddove in quest'ultima prevale il normativo, il «dovrebbe», i conservatori si concentrano sulla realtà esistente, su ciò che «è». La realtà ha di per sé un grande valore, se ne consideri la assoluta razionalità, come avviene per lo Hegel, o se ne ammirino gli effetti misteriosi e suggestivi che nascono dalla sua stessa irrazionalità, come nel caso dello Stahl. «C'è veramente qual-

[37] «Le costituzioni degli stati non possono essere inventate: il calcolo più sottile è, in qualche maniera, futile al pari di una totale ignoranza. Non c'è elemento che sostituisca lo spirito di un popolo, e la forza e l'ordine che ne derivano, né esso può venir trovato nelle menti più alte o nei più grandi geni». (Adam Müller, *Ueber Koenig Friedrich II. und die Natur Wurde, und Bestimmung der preussischen Monarchie*, Berlin, 1810, p. 49). Questa idea, derivata dal romanticismo, diviene il tema conduttore dell'intera tradizione conservatrice.

cosa di meraviglioso nell'esperimentare ciò di cui si può dire che è. Questo è nostro padre, questo è vostro fratello, ed è per loro che siete giunto a questa condizione. Ma perché questa e non una diversa? Perché voi siete le persone che siete e non altre? L'incomprensibilità consiste nel fatto che l'esistenza non può mai essere interamente risolta nel pensiero, e che essa non è però per nulla una necessità logica, ma bensì ha il suo fondamento in una forma più libera e sublime»[38]. Giunti a questo punto, il pregnante contrasto tra l'idea di un ordine razionale insito nella realtà medesima e quella (sostenuta dai conservatori nei giorni più felici e sereni), secondo cui dobbiamo accettare il mondo per il fatto stesso che esiste, minaccia di trasformarsi in una completa adesione all'essere come tale. Il quietismo conservatore tende cioè a giustificare, in modo irrazionale, tutto ciò che esiste.

Il sentimento del tempo in questo tipo d'esperienza è completamente opposto a quello del liberalismo. Mentre per quest'ultimo il futuro era tutto e il passato nulla, la coscienza del tempo, propria dei conservatori, trova il miglior sostegno al suo senso di concretezza nella scoperta del passato, nella rivelazione del tempo quale creatore di valori. Sappiamo come per la mentalità chiliastica non si desse alcun divenire, e come questo fosse ammesso dalla concezione liberale solo nella misura in cui dava luogo al progresso[39]. Per i conservatori, invece, ogni cosa esistente ha un valore positivo in quanto si è realizzata in modo lento e graduale. Di conseguenza, la loro attenzione non si limita a volgersi al passato e a cercare di riscattarlo dall'oblio; tutto il passato diviene oggetto di concreta esperienza. Secondo questa concezione, la storia non può più essere concepita come un puro processo del tempo in un senso unilineare, né essa consiste nella linea che congiunge il passato al presente e questo al futuro.

Questo concetto del tempo possiede un'immaginaria terza dimensione che gli proviene dal fatto che il passato è esperi-

[38] Fr.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, cit., p. 272.

[39] Münzer dice inoltre: «Gli intellettuali e gli studenti non sanno perché le Sacre Scritture dovrebbero essere accettate o rifiutate, ma solo che esse vengono da un remoto passato... anche gli Ebrei, i Turchi, e tutti gli altri popoli hanno tali modi imitativi, scimmieschi di sostenere le proprie credenze» (Holl, p. 432, nota 2).

mentato come se fosse virtualmente presente. «Il mondo attuale, l'attuale forma e autocoscienza dello spirito, comprende in sé tutti i gradi che si manifestano come antecedenti nella storia. Questi, certo, si sono sviluppati indipendentemente l'uno dopo l'altro; ma ciò che lo spirito è, in sé lo è sempre stato, e la differenza è solo nello sviluppo di questo in sé. Lo spirito del mondo presente è il concetto che lo spirito si fa di se stesso: è esso che si tien su e governa il mondo; ed è il risultato delle fatiche di seimila anni, ciò che lo spirito ha effettuato attraverso il lavorio della storia del mondo, ciò che è dovuto risultare da questo lavoro»[40].

L'esperienza chiliastica si collocava fuori del tempo, ma allorquando irrompeva nella sfera temporale essa giustificava l'occasione fortuita.

L'esperienza liberale stabilisce invece una connessione tra l'esistenza e l'utopia con il trasferire l'idea del futuro e con l'ammettere, mercé il concetto di progresso, che le promesse dell'utopia si realizzano parzialmente anche nella nostra stessa vita. L'esperienza conservatrice identifica invece lo spirito con la realtà stessa e conferisce ad ogni evento un immanente, intrinseco valore.

Il pensiero conservatore, a parte la sua lotta con l'idea liberale, aveva da sostenere una sua particolare battaglia con

[40] Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte*, Leipzig, 1870, trad. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, 1967, vol. I, pp. 189-190. Altre indicazioni possono essere trovate nel mio *Das konservative Denken*, pp. 98 e s. dove cercai per la prima volta di capire le forme del «senso storico del tempo» alla luce della struttura della coscienza politica esistente in una data epoca.

Stahl tenta di caratterizzare nel modo che segue il sentimento che del tempo e della vita ebbero Schelling, Goethe e Savigny: «In questi scrittori tutto è come in ogni momento e sfumatura della vita, dove ciò che è sembra che sempre sia stato. Ma allora ci volgiamo indietro e troviamo che qualcosa si è sviluppato. Senonché non ci è affatto evidente dove e come questo sviluppo sia avvenuto. Nel corso della stessa invisibile crescita, le situazioni e le circostanze emergono e mutano. Come nella nostra vita umana e nelle nostre occupazioni, così anche qui il sentimento dell'eterna e necessaria esistenza e quella, ancora, del divenire e del passare, ci incombe. Questo crescere senza fine, questo sviluppo vitale dominano la visione di Schelling e il suo sistema rappresenta una indomita battaglia per poterli esprimere. Savigny è dominato, nel suo proprio campo, dalle medesime caratteristiche» (*Die Philosophie des Rechts*, cit., pp. 394 e s.).

la prospettiva chiliastica, che aveva sempre considerato come un nemico interno. La stessa esperienza chiliastica, che al tempo degli Anabattisti cominciò a giocare una parte attiva nel mondo, seguì un destino diverso da quelle già menzionate. Abbiamo già osservato tre diverse tendenze nella prospettiva chiliastica. O essa s'irrigidisce nella sua immobilità e persiste nella sua primitiva forma rivoluzionaria, legandosi spesso con le ideologie più diverse – come, ad esempio, nell'anarchismo estremo – o essa vien meno e sparisce, o, infine, si «sublima» in un'idea. Orbene, essa può seguire un altro cammino, diverso da quelli tracciati, allorquando tende a conservare la sua tendenza volta all'estasi e all'interiorità, per cui nessuno osa più avventurarsi nel mondo e si perde ogni contatto con gli eventi. Sospinta dalle circostanze esterne, l'esperienza chiliastica-estetica seguì in Germania, per grande parte, questo indirizzo verso l'interiorità. Le sotto-correnti del Pietismo che troviamo per lunghi periodi nelle regioni tedesche costituiscono la conferma di questa interiorizzazione dell'estasi chiliastica.

Anche se si volge all'intimità, l'estasi rappresenta un pericolo per l'ordine esistente, in quanto essa è sempre tentata di esprimersi esteriormente e soltanto una prolungata disciplina e repressione riesce a trasformarla in un atteggiamento quietistico. L'ortodossia si trovò pertanto a sostenere una continua lotta contro il Pietismo, e si alleò con esso solo quando l'esplosione rivoluzionaria rese necessaria l'unione di tutte le forze disponibili per la spiritualizzazione delle masse. Sotto la pressione esterna e a causa di situazioni sociologicamente precise, l'esperienza chiliastica subisce naturalmente, nel corso di questa interiorizzazione, un profondo mutamento. Qui, come altrove, la connessione strutturale dei fattori sociali «esterni» e di quelli «interni» può essere seguita da vicino. Laddove il Chiliasmo manifestava in origine una forza vigorosa e quasi corporea, una volta repressi i propri impulsi, si trasformò in un'esperienza inoffensiva ed evanescente, si esaurì in un puro entusiasmo; così, l'elemento estatico riaffiorò ancora una volta sola, in una forma gentilmente addolcita, nell'«esperienza del risveglio» del Pietismo.

La cosa più importante, tuttavia, per le relazioni che intendiamo porre in luce, è che, per la perdita di contatto con

il mondo e il suo concreto sviluppo (questo contatto se è osservato dal punto di vista generale avviene nella stessa sfera politica e non in quella privata), un tale atteggiamento ingenera un'interna incertezza. In luogo del tono pontificale che era proprio della profezia chiliastica, subentra la dubbiosità, l'indecisione pietistica nei confronti dell'azione. La «scuola storica» in Germania, con il suo quietismo e la sua mancanza di modelli, può essere adeguatamente compresa solo se ci si è resi conto della sua continuità con il Pietismo. Ogni espressione spontanea della persona concreta e ogni sua affermazione sono qui staccate dal loro contesto e messe in discussione. La «decisione» diviene un momento indipendente dell'azione, impegnata nei problemi, sicché questa separazione concettuale dell'agire dalla decisione aumenta l'incertezza invece di eliminarla. L'illuminazione interna dei Pietisti non offre alcuna soluzione per la maggior parte delle questioni quotidiane; pertanto, se all'improvviso diventa necessario prendere posizione nella storia, si cerca di interpretare gli avvenimenti storici come fossero altrettanti indizi della volontà divina. A questo punto, ci si volge verso una interpretazione religiosa della storia, con cui si spera di eliminare ogni indecisione dell'attività politica[41]. Ma invece di trovare soluzione ai problemi dell'agire e senza che la storia fornisse una direzione divina, questa incertezza interiore fu proiettata nel mondo.

Si rese così indispensabile per la più dinamica tendenza conservatrice sottomettere anche questa forma di utopia e armonizzarne le energie latenti e vitali con il proprio spirito. Ciò che in questo caso deve venire controllato è il concetto della «libertà interiore» che minaccia di continuo di trasformarsi in anarchia (una prima volta che essa si era volta contro la chiesa). In questo modo anche l'idea conservatrice, radicata nella realtà, ha una influenza determinante sull'utopia dei suoi nemici interni. Per essere coerente alla teoria dominante del conservatorismo, l'indeterminatezza della «libertà interiore» deve subordinarsi al codice morale che è già stato definito. Invece della «libertà interiore» noi abbiamo

[41] Alcuni dei più importanti aspetti di questa tendenza sono stati bene colti dal mio allievo P. Requadt, *Johannes v. Müller und der Frubhistorismus*, München, 1929.

una «libertà oggettiva», a cui la prima deve conformarsi. Metafisicamente, questo fatto può essere interpretato come una prestabilita armonia tra la libertà soggettiva e la libertà che si è esteriormente oggettivata. Che questa corrente del movimento, caratterizzata dall'atteggiamento introspettivo Pietistico, si adegui alla summenzionata interpretazione, lo si spiega soltanto con la sua fatale impotenza dinanzi ai problemi del mondo. Per tale ragione, essa si sottomette al dominio del gruppo conservatore o arrendendosi completamente o nascondendosi da qualche parte. Anche oggi vi sono dei grandi gruppi conservatori che non accettano nulla della politica di forza dell'età bismarckiana, e che scorgono nella direzione incline all'interiorità, che fu propria della corrente contraria al Bismarck, i veri elementi validi della tradizione[42].

d) La quarta forma della mentalità utopica: l'utopia socialista-comunista.

Anche il pensiero e l'esperienza del socialismo e del comunismo (che, per quanto concerne le origini, possiamo considerare come identici) divengono più chiaramente riconoscibili nella loro struttura utopica, se si osserva come essi siano soggetti ad un triplice attacco.

Da un lato, il socialismo doveva radicalizzare l'utopia liberale, «l'idea», e, dall'altro, rendere impotente, quando non addirittura sottomettere, l'interna opposizione dell'anarchismo estremo. Il suo avversario conservatore viene considerato solo in un secondo momento, in quanto nella vita politica si procede normalmente contro i nemici prossimi con più vigore che non contro quelli distanti; maggiore è infatti la tendenza a lasciarcene assorbire e di conseguenza una speciale attenzione va esercitata contro tale tentazione. Il comunismo, ad esempio, combatte il revisionismo più energicamente che non la tendenza conservatrice. Questo fatto ci aiuta a comprende-

[42] Cfr., per esempio, l'ultima sezione del saggio di K. von Martin, *Weltanschauliche Motive Altkonservativen Denken*, in *Deutscher Staat und deutsche Parteien: Festschrift, Fr. Meinecke zum 60. Geburtstag dargebracht*, München-Berlin, 1922.

re perché la teoria social-comunista possa apprendere molte cose dal conservatorismo.

L'elemento utopico nel socialismo presenta un duplice aspetto dovuto alla complessità di questa situazione e alla sua più tarda origine. Esso non rappresenta semplicemente un compromesso, bensì una nuova creazione basata su di una sintesi delle varie forme d'utopia che sono finora emerse e che sono in lotta l'una con l'altra nella società.

Il socialismo concorda con l'utopia liberale, nel senso che entrambi ritengono possibile in un remoto futuro l'avvento della libertà e dell'eguaglianza[43]. Ma il socialismo se ne distingue in quanto situa questo futuro in un momento più specificamente determinato, cioè in quello della dissoluzione della cultura capitalistica. La solidarietà socialista con la dottrina liberale per ciò che concerne l'orientamento verso un fine futuro va chiarita con la comune opposizione alla tendenza conservatrice, intesa ad affermare e accettare l'ordine esistente. L'indeterminatezza e la spiritualità di uno scopo venturo corrispondono così al rifiuto, da parte dei socialisti e dei liberali, dell'eccitazione chiliastica e alla loro convinzione che le latenti energie dell'estasi debbano essere purificate attraverso degli ideali morali.

Ma per ciò che concerne la funzione dell'idea nel processo storico e il suo sviluppo graduale, la mentalità socialista abbandona ogni considerazione spiritualistica. Noi siamo qui di fronte ad un'idea concepita in modo affatto nuovo, ad una specie d'organismo vivente che ha una determinata realtà e la cui conoscenza diventa il compito di una ricerca scientifica. In questo concetto, le idee non sono dei sogni o dei desideri, dei comandamenti fittizi provenienti da qualche sfe-

[43] Questa asserzione non si applica al socialismo prima del diciannovesimo secolo. Il socialismo utopico del secolo dei lumi, allorché i Fisiocrati stavano interpretando la storia alla luce dell'idea del progresso, trasferiva la sua utopia nel passato, in accordo con la mentalità reazionaria e piccolo-borghese dei suoi esponenti. Sociologicamente, questo ritorno al passato ha in parte le sue radici in certe sopravvivenze dell'antico sistema della terra «comune», le quali tenevano desta la memoria delle istituzioni «comuniste» ormai trascorse. A proposito di questo rapporto, molte notizie si trovano in Girsberger H., *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophischen und materiellen Grundlagen*, «Zürcher Volkwirtschaftliche», Heft 1, cfr. in ispecie le pp. 94 e s.

ra divina; esse hanno una loro vita concreta e una precisa funzione nel generale processo. Esse spariscono quando diventano fuori moda e possono venire realizzate quando lo sviluppo sociale perviene ad una determinata situazione strutturale. Senza una tale aderenza alla realtà, esse finiscono con l'essere niente altro che delle mistificanti «ideologie».

Allorché si volge all'idea liberale, il socialismo ne scopre subito, pur partendo da una considerazione totalmente diversa da quella dei conservatori, il carattere puramente formale ed astratto. La «pura opinione», la semplice immagine dell'idea che solo si realizza in una particolare attitudine soggettiva, viene qui riconosciuta come inadeguata e sottoposta ad un attacco diverso da quello portato dalla critica conservatrice. Non appare più sufficiente avere delle buone intenzioni in astratto e postulare nel futuro un regno della libertà, i cui elementi non sono soggetti a controllo. Occorre piuttosto prendere coscienza delle condizioni reali (in questo caso, economiche e sociali) che rendono possibile e attuabile una tale aspirazione. Si deve pertanto conoscere la strada che dal presente conduce a questo fine, onde identificare quelle forze operanti nel processo sociale, il cui carattere dinamico porta, sotto la nostra direzione, all'idea che si vuole realizzata. Mentre il conservatorismo disprezzava l'idea liberale e la teneva nel conto di una pura opinione, il socialismo, nella sua analisi dell'ideologia, elaborava un coerente e critico metodo d'indagine, che altro non era in effetti se non il tentativo di annullare l'utopia degli avversari con il mostrarne le concrete ascendenze nella situazione reale.

Da questo momento, si pronuncia una disperata battaglia tendente alla fondamentale demolizione della credenza avversaria. Tutte le forme di mentalità utopica che abbiamo sin qui trattato si volgono l'una contro l'altra; di ciascuna di esse si richiede che sia congruente con la situazione, anche se è sempre una diversa forma d'esistenza che viene presentata all'avversario come la vera «realtà». La struttura economica e sociale della società diviene per il socialismo l'assoluta realtà. Esso si appresta ad essere il portatore di quella totalità spirituale che i conservatori avevano già intravisto come una unità. La concezione conservatrice dello spirito popolare (*Volksgeist*) aveva infatti rappresentato il primo importante tentativo di comprendere i fatti, all'apparenza isolati, della vita psi-

chica e intellettuale come i prodotti di un unico centro di energia creativa.

Per i liberali come per i conservatori, questa forza propulsiva era qualcosa di spirituale. Nella mentalità socialista, al contrario, viene ad emergere dall'antica affinità delle classi oppresse un indirizzo materialistico, un'esaltazione di quegli aspetti reali dell'esperienza, che prima erano stati considerati come fattori essenzialmente negativi e distruttivi.

Persino nella valutazione ontologica degli elementi costitutivi del mondo, in cui è sempre ravvisabile il criterio più caratteristico di ogni struttura conoscitiva, si profila e diviene gradualmente prevalente una gerarchia di valori, che è tutto l'opposto di quella seguita dalle altre correnti di pensiero. Le condizioni «materiali» che prima venivano ritenute come un ostacolo nel cammino dell'idea sono qui elevate a fattore decisivo nel mondo delle intraprese umane, sotto forma di un determinismo economico reinterpretato in termini materialistici. L'utopia che più s'avvicina alla situazione storico-sociale di questo mondo rivela infatti tale prossimità non soltanto col fissare vieppiù le sue finalità entro l'ambito della storia, ma anche con il significare e spiritualizzare la struttura sociale ed economica immediatamente partecipabile. Il tratto essenziale di questo fatto è una particolare assimilazione della concretezza, propria delle classi conservatrici, in una utopia progressiva che cerca di trasformare il mondo. Mentre il conservatore si limitava, nonostante la sua coscienza realistica o proprio in virtù di questa, a giustificare il passato e a considerare tutto lo sviluppo storico alla stessa stregua, il socialista vede nella struttura sociale l'elemento più importante della storia, e considera le forze progressive come gli elementi determinanti dell'intero processo.

Il nuovo fenomeno che qui incontriamo, il sentimento della determinatezza, è tuttavia del tutto compatibile con un'utopia trasferita nel futuro. Mentre la mentalità conservatrice connetteva il sentimento della concretezza con l'affermazione del presente, il socialismo integra l'elemento progressivo della società con il controllo che la azione rivoluzionaria esercita automaticamente su di esso, allorché riconosce le forze determinanti nella storia.

Questi due fattori, che dapprima sono legati l'un altro, divergono un poco alla volta, sino a formare due opposte,

anche se interagenti, fazioni del movimento social-comunista. I gruppi che hanno da poco occupato il potere, proprio in quanto partecipano all'ordine esistente e ne dividono la responsabilità, cominciano a sentirsi legati alla realtà com'è, ad esercitare un'influenza ritardatrice, che si esprime attraverso la fiducia in una evoluzione pacifica e ordinata. Al contrario, quegli strati che non hanno ancora investito alcun interesse nella realtà esistente, divengono assertori della dottrina comunista (e così pure sindacalista), per cui si assolutizza la rivoluzione.

Prima di questa scissione, che corrisponde ad una fase più tarda del processo, la mentalità progressiva dovette anzitutto consolidarsi rispetto all'opposizione degli altri partiti. I due ostacoli che occorreva superare erano il senso dell'indeterminatezza storica implicito nel Chiliasmo, senso che poi trovò la sua forza moderna nell'anarchismo estremo, e l'incomprensione delle forze oggettive della storia che era caratteristica dell'idea «liberale».

Nella storia della moderna esperienza chiliastica, il conflitto tra Marx e Bakunin fu decisivo[44]. Fu anzi nel corso di questo conflitto che l'utopia chiliastica ebbe fine.

Più un gruppo, che si prepara ad assumere un posto di comando, si sforza di diventare un partito, meno è disposto a tollerare un movimento, il quale tenti, in maniera affatto esplosiva e settaria, di prendere il potere con la violenza. In questo caso, la scomparsa di un tale atteggiamento fondamentale – almeno nella forma di cui abbiamo parlato – è inoltre connessa strettamente con la disgregazione della realtà sociale ed economica che costituiva la sua base strutturale (come ha mostrato Brupbacher)[45]. La guardia avanzata di Bakunin, gli anarchici della federazione del Giura, si dispersero quando il sistema domestico dell'industria degli orologi,

[44] Su Bakunin cfr. gli scritti di Nettlau, Ricarda Huch e Fr. Brupbacher. Il lavoro di quest'ultimo, *Marx und Bakunin*, Berlin, 1922, offre una concisa esposizione di molti importanti problemi. Le opere di Bakunin sono state pubblicate in Germania dalla casa editrice «Der Syndikalist». Cfr. inoltre la confessione di Bakunin allo Czar Nicola I, scoperta fra i documenti segreti del capo della terza sezione della cancelleria dell'ultimo Czar, tradotta da K. Kersten, Berlin, 1926.

[45] Brupbacher, *Marx und Bakunin*, cit., pp. 60 e s., 204 e s.

nel quale prestavano servizio e che rendeva possibile la loro disposizione settaria, fu soppiantato dal sistema produttivo della fabbrica. Al posto della incoerente, instabile esperienza dell'utopia estatica si sostituì l'organizzato movimento rivoluzionario marxista. Anche qui possiamo constatare come il modo particolare che un gruppo ha di concepire il tempo spieghi nel modo più chiaro il tipo di utopia che è alla base della sua consapevolezza. Nel caso presente, il tempo è considerato come una serie di punti strategici.

La dissoluzione dell'utopia anarchica fu improvvisa e brutale, ma fu imposta da una fatale necessità dello stesso processo storico. Scomparve così dal fondo della scena politica una corrente ideale piena di appassionato fervore e il senso della determinatezza venne ad influenzare una sfera assai più estesa.

Il pensiero liberale, che poteva avvicinarsi a quello anarchico per l'indeterminismo che gli era caratteristico, era comunque più vicino al concreto processo storico per via dell'idea del progresso. Tale coscienza indeterminata era fondata sulla fede in un diretto rapporto con un'assoluta sfera di imperativi morali – all'*idea* stessa. Questa sfera di principi etici non derivava la sua validità dalla storia; non pertanto, l'idea poteva, secondo il liberale, diventare una forza viva e sollecitante nel processo storico. Non è quest'ultimo che produce le idee, ma è soltanto la loro scoperta, la loro diffusione e «illuminazione» che fa di esse delle forze storiche. Una vera rivoluzione copernicana avvenne quando l'uomo cominciò a considerarsi non più nella sua purezza di uomo, ma a guardare all'esistenza, alla validità e all'influenza di queste idee come fattori condizionati, quando egli si pose ad osservare i movimenti ideali nella loro connessione con la realtà, con il processo storico-sociale. Sicché, la cosa più urgente per il socialismo non fu tanto di combattere questo tipo di mentalità, quanto piuttosto di impadronirsene e di valersene contro l'idealismo ancora dominante. Molto presto, perciò, si verificò questo distacco dalle utopie della «grossa borghesia»: fenomeno sul quale i migliori studi restano quelli di Engels.

In St. Simon, Fourier e Owen l'utopia si disegnava ancora nei termini del sogno, per quanto già recassero la traccia delle idee socialiste. La loro situazione ai margini della società si esprimeva in scoperte che allargavano la prospettiva so-

ciale ed economica; nei loro metodi, nondimeno, essi conservavano l'indeterminatezza caratteristica dell'età illuministica. «Il socialismo è per tutti loro l'espressione dell'assoluta verità, ragione e giustizia, e basta che sia scoperto perché conquisti il mondo con la sua forza»[46]. Anche qui un'idea doveva essere eliminata e pertanto il senso della concretezza storica si sbarazzò dell'altra forma competitiva di utopia. La mentalità socialista, in un senso più radicale che non quella liberale, rappresenta una ridefinizione dell'utopia in termini di realtà. Solo alla fine del processo l'idea rimane avvolta nella sua escatologica indeterminatezza, ma la strada che porta dalla realtà all'attuazione dell'idea è già chiaramente segnata nella sua forma storica e sociale.

C'è, è vero, un'ulteriore differenza nel modo di esperimentare il tempo della storia: mentre il liberale concepisce il futuro come una linea diretta e tesa ad un fine, sorge adesso una distinzione tra il prossimo e il remoto, di cui abbiamo già intravisto l'origine con il Condorcet e che ha molta importanza per il pensiero e per l'azione. Il conservatorismo aveva già operato una tale differenziazione del passato, ma poiché la sua utopia tendeva ad una sempre maggiore armonia con il presente come tale, il futuro rimaneva per esso del tutto imprecisato. Solo attraverso l'unione della concretezza storica con una appassionata visione del futuro era possibile creare una coscienza storica a più dimensioni. Orbene, questa più complessa prospettiva del tempo storico che i conservatori avevano già elaborato per il passato, presenta qui una struttura completamente diversa.

Non è soltanto per la virtuale presenza in essa di tutti gli eventi passati che ogni esperienza presente possiede una terza dimensione; in quest'esperienza si viene infatti preparando anche il futuro. Non solo il passato, ma anche il futuro è potenzialmente contenuto nel presente. Una valutazione dei fattori esistenti nel presente e un'analisi delle tendenze latenti in queste forme possono approdare ad un risultato concreto,

[46] Fr. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Berlin, 1894; trad. it., *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Roma, 1970, p. 82.

solo se il presente viene interpretato alla luce della sua effettiva realizzazione nel futuro[47].

Laddove la concezione liberale del futuro era completamente formale, qui ci troviamo dinanzi a un atteggiamento sempre più concreto. Sebbene questa attuazione del presente per mezzo del futuro sia, nel principio, imposta dalla volontà e da un'aspirazione immaginosa, nondimeno questo slancio finalistico agisce come un elemento selettivo nella ricerca e nell'azione. Secondo questo punto di vista, il futuro si viene sempre saggiando nel presente. Nello stesso tempo, l'«idea», che dapprima era soltanto una vaga profezia, è di continuo corretta e resa più concreta a meno che il presente trapassa nel futuro. L'«idea» socialista, nella sua interazione con gli eventi «concreti», non opera solo come un principio puramente formale e trascendente che regola i fatti dall'esterno, ma piuttosto come una «tendenza» presente nella realtà che si modifica costantemente in relazione a questo contesto. L'analisi concreta dell'interdipendenza dell'intero dominio degli eventi, da quelli economici a quelli psicologici e intellettuali, deve raccogliere le osservazioni isolate in un'unità funzionale.

Pertanto la nostra visione della storia perviene ad un quadro sempre più concreto e differenziato, ed insieme più flessibile. Noi esaminiamo ogni evento cercando di scoprire che cosa significa e quale è la sua posizione nello sviluppo generale della struttura.

Indubbiamente, lo spazio concesso alla libera scelta diventa sempre più ristretto: un maggior numero di fattori determinanti viene scoperto, in quanto non solo il passato, ma

[47] Una conferma dell'analisi sopra condotta e una verifica quasi matematica della nostra teoria sui modi socialmente e politicamente differenziati di esperimentare il tempo storico sono fornite dal seguente estratto di un articolo del comunista J. Revai: «Il presente esiste solo in virtù del fatto che esistono il passato e il futuro; il presente è la forma di un passato non necessario e di un futuro immaginario. Le tattiche sono il futuro che appare come presente» (*Das Problem der Taktik*, «Kommunismus: Zeitschrift der Kommunistichen Internationale», II (1920), p. 1676). La virtuale presenza del futuro nel presente è qui espressa chiaramente. Esso appare in netto contrasto con la citazione che abbiamo tratto da Hegel. Questo passaggio dovrebbe essere anche confrontato con le altre citazioni, presenti nel testo, sulle differenze sociali nella concezione del tempo storico.

anche la situazione economica e sociale condiziona gli avvenimenti. Il fine che ci proponiamo non consiste più in un'attività basata su delle scelte impulsive e immediate, ma piuttosto nello studiare il momento più opportuno per l'attacco, tenendo conto della struttura sociale in cui viviamo. Diventa pertanto compito del *leader* politico appoggiare quelle forze la cui spinta pare procedere nella direzione da lui desiderata e volgerle sempre più in questo senso o almeno rendere impotenti quelle che sembrano essergli di danno. L'esperienza storica si trasforma così in un autentico piano strategico. Ogni fatto storico può adesso venire appreso come un fenomeno intellettualmente e praticamente controllabile.

In questo caso, inoltre, il punto di vista che si è fatto valere nella realtà politica penetra l'intera vita culturale: dall'indagine sulle determinazioni sociali della storia nasce la sociologia, che gradualmente diviene una scienza alla cui prospettiva si rifanno tutte le diverse scienze storiche, giunte allo stesso grado di sviluppo. Contemporaneamente, un senso di sicurezza e di fiducia, che s'esprime nella nuova coscienza della concretezza, dà luogo ad uno scetticismo creativo e ad un *élan* del tutto controllato. Uno speciale tipo di «realismo» viene così a permeare il dominio dell'arte. L'idealismo del filisteo borghese dell'Ottocento è svanito; nella misura in cui persiste una tensione produttiva tra l'ideale e il reale, i valori trascendenti, che sono ora concepiti come incorporati nella realtà, saranno cercati nell'immediatezza.

4. *L'utopia nella realtà contemporanea*

Nel presente, il problema ha assunto una sua propria forma specifica. Il processo storico ci mostra invero un progressivo avvicinamento alla vita reale dell'utopia che un tempo trascendeva totalmente la storia. Come essa si approssima alla realtà storica, la sua forma subisce dei cambiamenti sostanziali. Ciò che era originariamente in assoluta antitesi al mondo storico, tende adesso, dopo il modello conservatore, a perdere il suo carattere di opposizione. Beninteso, nessuna di queste forze dinamiche emergenti nel processo storico scompare mai interamente, e al tempo stesso, nessuna di esse è totalmente egemonica. La coesistenza di queste forme, la loro

opposizione e il loro reciproco compenetrarsi introducono nella realtà quegli elementi da cui scaturisce per la prima volta la ricchezza dell'esperienza storica.

Per non perdere di vista l'essenziale con troppi dettagli, noi segnalammo, in tanta varietà, solo le tendenze più importanti e le considerammo alla stregua di tipi-ideali. Anche se nel corso della storia niente si perde mai di questa molteplicità di fatti e d'eventi, è possibile indicare con sempre maggiore chiarezza i vari gradi di dominio e le posizioni delle forme operanti nella società. Le idee, le forme di pensiero e le energie psichiche persistono e si trasformano in stretto contatto con forze sociali. Non è mai per un caso che esse si mostrano in determinati momenti del processo sociale.

In siffatta connessione diviene visibile una particolare struttura determinante, che almeno vale la pena indicare. Quanto più è estesa la classe che ottiene un certo controllo sulle concrete condizioni della realtà e più grandi sono le possibilità di ottenere la vittoria con una pacifica evoluzione, tanto più è probabile che quella classe segua la strada del conservatorismo. Il fatto sta a significare che i vari movimenti hanno abbandonato gli elementi utopici nei loro specifici modi d'essere.

Ciò è molto chiaramente dimostrato a proposito della moderna mentalità chiliastica: essa, nella forma relativamente pura che venne ad assumere nell'anarchismo estremo, sparisce dalla scena della politica, per cui un elemento della tensione fu eliminato dalle rimanenti forme della utopia politica.

Resta vero, peraltro, che molti dei fattori costitutivi dell'atteggiamento chiliastico si trasformarono e si trasferirono nel sindacalismo e nel Bolscevismo, da cui furono assorbiti e incorporati. La loro funzione diviene quella, specie nel Bolscevismo, di accelerare e catalizzare, più che non deificare, l'azione rivoluzionaria.

La diminuzione dell'intensità utopica ammette anche un'altra importante spiegazione; avviene cioè che ogni utopia manifesta, se si è formata in un periodo più recente, una più stretta aderenza al processo storico-sociale. In questo senso, le idee liberali, socialiste e conservatrici rappresentano altrettanti momenti di un processo che dal Chiliasmo viene vieppiù legandosi agli avvenimenti di questo mondo.

Tutte queste forme di reazione dell'utopia Chiliastica si sviluppano in stretta connessione con il destino di quegli strati sociali che le accolsero in origine. Ci sono, come abbiamo notato, delle forme moderate della primitiva estasi chiliastica, ma, nel corso dello sviluppo successivo, esse eliminano queste ultime tracce utopiche e, quasi senza avvedersene, si avvicinano ad un atteggiamento di tipo conservatore. Una legge generalmente valida dello sviluppo intellettuale è quella per cui i nuovi gruppi che s'inseriscono in una situazione già stabilita non tanto sono disposti ad accettare le ideologie che per essa si sono già elaborate, quanto piuttosto tentano di adattare le idee che portano con sé alla nuova condizione. Così il liberalismo e il socialismo, allorché penetrarono in una situazione di per sé tendente alla conservazione, assunsero ad intervalli le idee che il conservatorismo offriva loro, ma nel complesso preferirono adattare le loro originali ideologie alla nuova realtà. Quando questi strati vennero ad occupare la posizione sociale precedentemente tenuta dai conservatori, essi svilupparono, in modo del tutto spontaneo, un senso della vita e i modi di pensare che si riconnettevano strutturalmente al conservatorismo. La concezione che i conservatori avevano della struttura del determinismo storico, il rilievo che essi davano in ogni occasione alle forze «operanti in silenzio», la continua neutralizzazione dell'elemento utopico nella vita di ogni giorno appaiono anche nel pensiero di questi gruppi, talora nella forma di una nuova e spontanea creazione e, altre volte, come una reinterpretazione dei vecchi modelli conservatori.

Il processo sociale implica così un relativo distacco dall'utopia in molte direzioni e in varie forme. Questo processo, che ha già di per sé una sua qualità dinamica, viene affrettato ancor più nel tempo e nell'intensità dal fatto che le diverse forme coesistenti della mentalità utopica si distruggono l'una con l'altra in un conflitto reciproco. Una tale lotta fra le varie forme d'utopia non porta di necessità alla negazione dell'utopismo, in quanto la competizione in sé e per sé viene anzi ad accrescere l'intensità utopica. La caratteristica del conflitto moderno consiste piuttosto nel fatto che la distruzione dell'avversario non procede al livello dell'utopia: questo fatto diventa chiaramente percepibile, se s'osserva il modo in cui i socialisti sono venuti smascherando le ideologie dei loro

antagonisti[48]. Noi non vogliamo convincere l'avversario che egli sta adorando delle false divinità: piuttosto, noi distruggiamo l'intensità della sua idea mostrandogli che essa è storicamente e socialmente determinata.

Il pensiero socialista, che finora ha denunciato come ideologie le utopie dei suoi nemici, non ha mai fatto problema della condizionatezza storica della sua posizione. Esso non ha mai applicato per sé questo metodo e frenato il desiderio di apparire assoluto. È nondimeno inevitabile che anche in questo caso l'elemento utopico venga meno con l'affermarsi della consapevolezza storica. Siamo quindi dinanzi a una situazione in cui il fattore dell'utopia, nelle sue molte forme contrastanti, s'è completamente dissolto (almeno nella politica). Se si cerca di seguire le tendenze già esistenti e di proiettarle nel futuro, la profezia di Gottfried Keller – «L'ultimo trionfo della libertà sarà sterile» – comincia ad assumere, almeno per noi, un significato preciso.

I sintomi di questa *Trockenheit* si rivelano in molti fenomeni moderni, e si possono chiaramente interpretare come irradiazioni della situazione sociale e politica nelle più remote sfere della vita spirituale. Invero, quanto più un partito in ascesa collabora in una coalizione parlamentare e abbandona i suoi originari impulsi utopici, tanto più è probabile che la sua capacità di trasformare la società sia assorbita dall'interesse per i particolari concreti. Del tutto parallela al mutamento che si può osservare nel campo della politica interviene una trasformazione nella prospettiva scientifica, che ora s'attiene alle esigenze pratiche; in altri termini, ciò che prima era semplicemente uno schema formale ed astratto, una concezione totale, tende a dissolversi nell'indagine di problemi specifici e separati. Lo slancio utopico verso un fine assoluto e la correlativa capacità di un'ampia prospettiva si dissolvono, nell'attività parlamentare e nel movimento sindacale, in un insieme di direzioni al fine di controllare un vasto numero di casi concreti e prendere rispetto ad essi una posizione politica. Qualcosa di simile avviene nel dominio della ricerca

[48] Il mutamento nel significato del concetto d'ideologia che noi ci sforziamo di presentare nella seconda parte è semplicemente una fase di questo generale processo.

scientifica: ciò che prima rappresentava *Weltanschauung* unificata e coerentemente sistematica, diviene adesso, nel tentativo di occuparsi dei problemi individuali, una semplice guida e un principio euristico. Ma poiché tutte le forme antagonistiche di utopia passano attraverso lo stesso ciclo di vita, esse sempre meno sono fatte corrispondere, nella sfera della scienza come in quella della prassi parlamentare, a delle fedi in contrasto e sempre più, invece, a dei partiti in lotta o a delle possibili ipotesi per la ricerca. Laddove nell'epoca degli ideali liberali la filosofia esprimeva, meglio di qualunque altra cosa, la situazione sociale e intellettuale, oggi tale condizione viene significata con più chiarezza dalle varie forme di sociologia.

La concezione sociologica delle classi che stanno per giungere al potere subisce una trasformazione lungo direzioni particolari. Queste teorie sociologiche, come la nostra giornaliera visione del mondo, contengono i contrastanti «possibili punti di vista», che altro non sono se non le graduali trasformazioni delle precedenti utopie. L'elemento caratteristico di questa situazione è che, in tale battaglia per una coerente visione della società, tutti questi orientamenti e punti di vista che sono in contrasto tra loro, non si «discreditano» in alcun modo: essi non si rivelano affatto superflui od erronei. Piuttosto si dimostra con crescente evidenza che è possibile pensare in modo produttivo partendo da ogni singola prospettiva, anche se il grado della sua positività varia da posizione a posizione. Ciascuno di questi punti di vista svela le interrelazioni esistenti nel complesso degli eventi da un angolo particolare: nasce così il sospetto che il processo storico sia qualcosa di più comprensivo di tutte le posizioni particolari e che il nostro pensiero, nel suo presente stato di atomizzazione, non riesca a pervenire ad una conoscenza totale degli eventi. La massa di fatti e di tendenze risulta molto più grande di quella che può controllare l'attuale apparato della scienza e la nostra capacità sistematica.

Comunque, questo fatto getta una nuova luce sulla necessità di essere continuamente preparati ad una sintesi, soprattutto se si pensa che il mondo sta oggi pervenendo ad uno dei punti più alti della sua esistenza. Ciò che prima nasceva in maniera accidentale dalle particolari esigenze di ristretti circoli sociali o di determinate classi diviene adesso percetti-

bile come un tutto, mentre la profusione delle idee e degli eventi produce un quadro piuttosto complesso.

Non è un segno di debolezza che un gruppo giunto ad un elevato stadio nello sviluppo storico e sociale si sottometta a diverse possibilità di intendere il mondo e cerchi di trovare una struttura teoretica che valga a comprenderle tutte. Questa soggezione nasce piuttosto dalla consapevolezza che ogni precedente convinzione intellettuale dipendeva dall'assolutizzazione di parziali prospettive. È caratteristico dell'età presente il fatto che i limiti di questi particolari punti di vista siano diventati del tutto evidenti.

In questo maturo e avanzato grado di sviluppo, la prospettiva totale tende a sparire nella misura in cui viene meno l'utopia. Soltanto i gruppi d'estrema sinistra e destra credono attualmente che sussista un'unità nel processo storico. Ai primi possiamo riportare il neomarxismo di un Lukács, con la sua opera profonda e importante, ai secondi l'universalismo di uno Spann. Sarebbe superfluo dimostrare, a questo punto, le differenze esistenti tra gli indirizzi sociologici di questi due estremi, facendo riferimento alla loro diversità nel concepire la totalità. Noi non siamo qui impegnati a esaminare tutti gli aspetti di questa questione, quanto piuttosto intendiamo fornire un'indicazione provvisoria dei fenomeni che sono sintomatici della realtà presente.

Diversamente dagli indirizzi menzionati, che considerano la categoria della totalità come un'entità ontologica-metafisica, Troeltsch la concepì come un'ipotesi di lavoro ai fini della ricerca. Egli la impiegò in un modo che si potrebbe dire sperimentale, come un principio ordinatore con cui avvicinare la massa dei dati e cercare, mediante il ricorso a molteplici tecniche d'indagine, di scoprire gli elementi che ad un certo punto ne fanno un'unità. Alfred Weber ha tentato, a sua volta, di ricostruire la totalità del passato storico piuttosto come una *Gestalt* – unità di ciò che può essere intuitivamente osservato. Il suo metodo si pone in deciso contrasto con il dogmatismo razionalistico che si sostiene sulla deduzione. Che Troeltsch e Alfred Weber stiano, nella loro qualità di democratici, a metà fra gli estremi costituiti da Lukács e Spann si riflette chiaramente nelle loro rispettive strutture mentali. Sebbene accettino tutti la concezione della totalità, i primi evitano, quando parlano di essa, di attribuirle un qua-

lunque significato metafisico e ontologico, mentre i secondi rifiutano l'atteggiamento razionalistico che la contraddistingue allorquando viene usata dai radicali.

In contrasto a quanti si riportano al marxismo o alla tradizione conservatrice e storicista nel loro concetto della totalità, un altro indirizzo, nel gruppo di centro, cerca di eliminare il problema del tutto, al fine di poter concentrare, dopo questo rifiuto, la sua attenzione sulla ricchezza delle questioni particolari. Ogni qualvolta l'utopia sparisce, la storia cessa di costituire un processo teso ad un fine ultimo. Non altrimenti, lo schema di riferimento in accordo al quale procediamo a valutare i fatti viene meno e noi siamo lasciati dinanzi ad una serie di eventi tutti uguali di significato. Il concetto del tempo storico, inteso nella sua consistenza qualitativa, è posto da parte, e la storia s'avvia sempre più ad essere concepita in un modo indifferente e spaziale. Tutti quegli elementi del pensiero che si radicano nelle utopie sono ora osservati da un punto di vista relativistico e scettico. Invece del concetto di progresso e della dialettica noi siamo alla ricerca di generalizzazioni e di tipi validi in eterno, mentre la storia altro non diviene che una particolare combinazione di questi fattori generali (cfr. la sociologia generale di Max Weber).

La struttura concettuale della filosofia sociale, quale si riflette nel lavoro degli ultimi secoli, sembra scomparire insieme con la fede nelle utopie, interpretate come fini collettivi delle tendenze umane. L'attitudine scettica, per molti aspetti positiva, corrisponde anzitutto alla posizione sociale di una borghesia già salita al potere, per la quale il futuro è venuto gradualmente a coincidere con il presente. Gli altri strati della società manifestano le medesime tendenze nella misura in cui essi si avvicinano a soddisfare le proprie aspirazioni. Nondimeno, il concreto sviluppo del loro presente modo di pensare è, fino ad un certo punto, sociologicamente determinato dalla situazione storica da cui ebbero origine. Se il concetto dinamico del tempo è escluso dal metodo sociologico di Marx, qui viene raggiunta una teoria generalizzante dell'ideologia che, indifferente alle diversità storiche, vorrebbe riferire le idee esclusivamente alle posizioni sociali di coloro i quali le detengono senza riguardo alla società in cui ricorrono o alla particolare funzione che possono esercitare.

I segni di una sociologia indifferente all'elemento storico-

temporale si erano già affermati in America, dove il prevalente tipo di mentalità aderì assai di più alla realtà della società capitalistica che non invece il pensiero tedesco. In America, la sociologia derivata dalla filosofia della storia fu messa da parte piuttosto per tempo. La sociologia, invece di essere un'adeguata rappresentazione della società nel suo complesso, si divise in una serie di problemi tecnici volti al controllo e al riordinamento sociale.

Il «realismo» ha diversi significati in diversi contesti culturali. In Europa esso sta ad indicare che la sociologia ha dovuto rivolgere la propria attenzione sulla gravissima tensione esistente tra le classi, mentre in America, dove esiste un più libero gioco nel campo economico, non si è considerato il problema delle classi come quello più importante per la società e si sono invece prese in esame questioni di tecnica e organizzazione sociale. La sociologia ha rappresentato per le forme del pensiero europeo che si trovavano in opposizione allo *status quo* una soluzione del problema delle classi, o, più generalmente, una diagnosi scientifica dell'epoca presente: per la cultura americana, al contrario, essa ha costituito la soluzione di immediati, tecnici problemi di vita sociale. Ciò ci aiuta a comprendere perché, nella impostazione europea dei problemi sociologici, si siano sovente sollevate delle difficili questioni sulle possibilità del futuro, e, contemporaneamente, mette in luce lo sforzo di giungere a una considerazione della totalità; allo stesso modo siamo in grado di comprendere, sulla base di questa differenza, il tipo di pensiero implicito nell'impostazione americana del problema, quale appare nelle domande: come posso far questo? in che modo posso risolvere questo concreto problema particolare? E in tutte queste questioni, noi avvertiamo il fondo ottimistico. Non occorre tormentarci sul tutto, il tutto prenderà cura di se stesso.

In Europa, tuttavia, la completa scomparsa di tutte le dottrine trascendenti la realtà – le utopie al pari delle ideologie – non fu solo determinata dalla consapevolezza che esse erano relative a delle specifiche situazioni sociali ed economiche, ma anche da altri elementi. Era comunque alla sfera economica e sociale che il Marxismo riferiva, in ultima analisi, tutte le idee e i valori: esso era ancora storicamente e intellettualmente differenziato, manteneva ancora alcuni tratti della prospettiva storica (dovuta in gran parte alla sua deriva-

zione hegeliana). Il materialismo storico fu materialistico solo nel nome: a ben guardare, la sfera economica costituiva, a dispetto delle sue negazioni, una interrelazione strutturale di atteggiamenti mentali. Il sistema economico esistente era precisamente un «sistema», cioè qualcosa che s'afferma nella sfera della coscienza (lo spirito oggettivo come fu appunto inteso da Hegel). Il processo, con cui si prese a contestare la validità degli elementi spirituali nella storia, giunse più avanti a compromettere quella sfera della coscienza e a ridurre tutti gli eventi a prodotti di impulsi umani, del tutto staccati da ogni realtà storica e spirituale. Ciò rese possibile una teoria di tipo generalizzante: gli elementi trascendenti la realtà, le ideologie, le utopie, etc., non furono più concepiti in relazione a situazioni sociali di gruppo, bensì riferiti a degli slanci originari, a delle forme eterne nella struttura effettiva dell'uomo (Pareto, Freud, etc.).

Questa teoria degli impulsi era già stata adombrata nella filosofia sociale inglese e nella psicologia sociale del XVI e XVII sec. Così, ad esempio, Hume nel suo *Saggio sull'intelletto umano*, dice: «Si riconosce universalmente che c'è grande uniformità fra le azioni degli uomini, in tutte le nazioni e in tutte le età, e che la natura umana resta sempre la stessa nei suoi principi e nelle sue operazioni. Gli stessi motivi producono sempre le stesse azioni; gli stessi eventi derivano dalle stesse cause. Le passioni come l'ambizione, l'avarizia, l'amor proprio, la vanità, l'amicizia, la generosità, il forte desiderio del bene pubblico, mescolate in vari gradi e distribuite attraverso la società, sono state dal principio del mondo, e sono ancora, la fonte di tutte le azioni e di tutte le imprese che si sono verificate nella storia del genere umano»[49].

Il processo teso a distruggere completamente tutti gli elementi spirituali, utopici come ideologici, trova il suo equivalente nelle più recenti correnti della vita moderna e nelle tendenze corrispondenti che si affermano nel campo dell'arte. Non dobbiamo forse interpretare la scomparsa di ogni trac-

[49] D. Hume, *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning Principles of Morals*, Oxford, 1927, trad. it. in *Opere*, Bari, 1971, vol. II, p. 89.

cia d'umanitarismo nell'arte, l'emergere della «concretezza» (*Sachlichkeit*) nella vita sessuale, nell'arte e nell'architettura, e lo sfogo degli impulsi naturali nello sport, come altrettanti sintomi del crescente regresso degli elementi utopici e ideologici in quegli strati che stanno per assumere il dominio della realtà presente? Non devono forse la graduale riduzione della politica all'economia (del che esiste una forte tendenza), il deciso rifiuto del passato e di ogni consapevolezza storica, la premeditata elusione di ogni «ideale spirituale» venire considerati come la scomparsa di tutte le forme dell'utopia dall'arena politica?

In questa tendenza si rivela un atteggiamento, per cui tutte le idee sono screditate e tutte le utopie vengono eliminate. Questa attitudine prosaica che sta ora affermandosi deve essere, in larga misura, salutata come il solo mezzo adatto al controllo della presente situazione, come la trasformazione dell'utopismo in scienza, come la distruzione delle deludenti ideologie che sono incongruenti con la realtà attuale. Per riuscire a vivere in completo accordo con la realtà del mondo senza far ricorso ad alcun elemento trascendente, utopico o ideologico, si richiederebbe o una forma d'insensibilità che la nostra generazione non saprebbe probabilmente acquistare o la spontaneità di una generazione nata da poco al mondo. Oggi come oggi, questa è forse la sola forma di esistenza possibile in un mondo che non è più in via di sviluppo. È probabile che i principi morali non possono offrirci niente di meglio che la «genuinità» e la «franchezza» in luogo degli antichi ideali. La genuinità (*Echtheitskategorie*) e la spontaneità altro non sembrano che la proiezione nella sfera dell'etica della concretezza o del realismo prevalenti nel nostro tempo. Forse un mondo incapace di sviluppo può apportare questo. Ma abbiamo veramente raggiunto lo stadio in cui possiamo fare a meno degli impulsi? Non comporterà questa eliminazione di ogni tensione anche quella dell'attività politica, la soppressione di ogni concreto atto di vita?

Così, se non rimaniamo appagati da questa «concretezza», dobbiamo portare avanti la questione e chiederci se, oltre a quegli strati sociali che, con il loro atteggiamento passivamente soddisfatto, promuovono la diminuzione della tensione psicologica, non ci siano altre forze attive nella società. Se si pone la questione in tale maniera, la risposta deve co-

munque essere la seguente: l'apparente mancanza di tensione nel mondo attuale è contraddetta da due fatti. Da un lato, ci sono quegli strati le cui aspirazioni non sono ancora esaudite, e che stanno lottando per il comunismo e il socialismo. Per costoro l'utopia, la prospettiva finale e l'azione costituiscono un'unità nella misura in cui sono tuttora degli estranei rispetto alla situazione presente. La loro presenza nella società implica la continuità di almeno una forma di utopia ed essa sarà pertanto causa, almeno in un certo grado, del riaccendersi di controutopie, una volta che questo gruppo di estrema sinistra passi all'azione. Se ciò avviene in realtà, il fatto dipende in grande parte dalla forma strutturale del processo cui oggi ci troviamo di fronte. Qualora attraverso una pacifica evoluzione, riuscissimo a pervenire, in una fase ulteriore, ad una superiore forma di industrialismo, sufficientemente elastica e capace di procurare alle classi più umili un grado di relativo benessere, allora quest'ultime subiranno il tipo di trasformazione che hanno già mostrato i gruppi al potere. (Da questo punto di vista non fa differenza che questa forma superiore di organizzazione industriale, con cui le classi più basse giungono a una posizione di forza, concluda in un capitalismo abbastanza duttile per assicurare il loro relativo benessere e che esso debba essere trasformato in comunismo.) Se quest'ultima fase nello sviluppo industriale può essere raggiunta solo attraverso la rivoluzione, allora gli elementi utopici e ideologici si ridesteranno ancora una volta con nuovo vigore. Qualunque cosa avvenga, è nella forza sociale di questo gruppo d'opposizione all'ordine esistente che si deve trovare uno dei fattori determinanti da cui viene a dipendere il destino dei concetti trascendenti la realtà.

Ma la forma futura della mentalità utopica e dell'intellettualità non deriva soltanto dalle vicende di questo estremo strato sociale. Oltre a questo fattore sociologico, se ne deve riconoscere un altro ad esso legato e, cioè, l'esistenza di un ceto medio intellettuale che, sebbene presenti una precisa relazione con l'attività della cultura, non è stata considerata nella nostra precedente analisi. In tutte le classi abbiamo finora trovato, accanto a coloro che ne rappresentavano i diretti interessi, un gruppo più orientato verso quello che si potrebbe chiamare il regno dello spirito. Sociologicamente, gli appartenenti a questo gruppo potrebbero essere detti «in-

tellettuali», ma per il nostro fine dobbiamo essere più precisi. Non ci stiamo qui riferendo a coloro che adempiono a uffici educativi, ma a quei pochi tra loro che, consapevolmente o no, sono interessati a qualche altra cosa che non sia il successo nella pura competizione. Non si può obiettivamente disconoscere che questo piccolo gruppo è quasi sempre esistito. La sua posizione non presentò alcun problema finché gli interessi intellettuali e spirituali erano in accordo con quelli della classe che stava lottando per la supremazia sociale. Gli intellettuali guardavano al mondo muovendo dalla stessa prospettiva utopica che era propria del gruppo o dello strato sociale con i cui interessi essi si identificavano. Ciò può benissimo applicarsi a Thomas Münzer come ai combattenti borghesi della Rivoluzione francese, a Hegel come a Karl Marx.

La loro posizione diviene, nondimeno, problematica, quando il gruppo con cui si identificano arriva ad un posto di comando e, come risultato del potere, l'utopia è abbandonata dai politici: il legame che li teneva stretti al gruppo è allora di fatto spezzato.

Pertanto gli intellettuali si scioglieranno da questi vincoli, appena lo strato più oppresso della società viene a partecipare al potere. Solo gli intellettuali socialmente indipendenti saranno in proporzioni sempre maggiori reclutati da tutti gli strati sociali e non soltanto da quelli privilegiati. Questa parte intellettuale della società, che viene vieppiù separandosi dalle altre e sostenendosi sulle proprie forze, è posta di fronte a quella che proprio ora abbiamo caratterizzato come una situazione totale, tendente verso la scomparsa completa della tensione sociale. Ma poiché gli intellettuali non si trovano per nulla in accordo con la realtà esistente e continuano a intravederne gli aspetti problematici, essi aspirano a portarsi oltre questo tipo di situazione senza tensione.

Le quattro seguenti alternative si aprono agli intellettuali che si sono così estraniati dal processo sociale: il primo gruppo d'intellettuali, affiliato all'ala estrema del proletariato social-comunista non ci interessa qui direttamente. Per esso non ci sono, almeno fino a questo punto, dei problemi. Il conflitto tra fedeltà sociale ed intellettuale non esiste ancora per esso.

Il secondo gruppo, che venne estromesso dal processo

sociale nel medesimo tempo che fu eliminata l'utopia, è diventato scettico e procede, in nome dell'integrità intellettuale, a distruggere gli elementi ideologici nella scienza, secondo il modo che s'è visto (M. Weber, Pareto).

Il terzo gruppo si rifugia nel passato e cerca di trovare in esso un'epoca o una società in cui la trascendenza dominava il mondo: così, attraverso questa ricostruzione romantica, esso si sforza di spiritualizzare il presente. La stessa funzione si riflette, da questo punto di vista, nei vari tentativi di far rivivere il sentimento religioso, l'idealismo, i simboli e i miti.

Il quarto gruppo s'isola dal mondo e rinuncia consapevolmente a partecipare al processo storico. I suoi intellettuali sono propensi all'estasi come i chiliasti, ma con la differenza che essi non hanno più nulla a che fare con i movimenti politici radicali. Essi s'inseriscono in quel grande processo di liberazione da tutte le illusioni, in cui ogni concreto significato della realtà, al pari dei miti e delle credenze, è messo da parte. Essi differiscono quindi dai Romantici, che aspiravano a conservare le antiche convinzioni nell'epoca moderna. Noi troviamo un sintomo di questo fatto, ad esempio, nell'arte espressionistica, in cui gli oggetti hanno perduto il loro senso originario e sembrano semplicemente costituire uno strumento per la comunicazione dell'estasi. Così pure nel campo della filosofia, pensatori non accademici come Kierkegaard trascurano, a proposito della fede, tutti gli elementi della tradizione storica e sono da ultimo condotti alla pura ed immediata «esistenza». Un tale distacco dell'elemento chiliastico dalla cultura e dalla politica potrebbe preservare la purezza dello spirito estatico, ma lascerebbe il mondo senza significato o senza vita. Ciò potrebbe alla fine essere fatale per l'estasi chiliastica nel senso che questa, volgendosi all'interiorità e abbandonando il piano delle competizioni terrene, tende, come s'è visto, a diventare innocua e inconsistente, oppure a smarrirsi nel puro autocompiacimento.

È inevitabile che, dopo una tale analisi, ci si debba chiedere che cosa ci riserva il futuro; e la difficoltà di questo problema rivela la struttura della conoscenza storica. Predire è compito dei profeti, e ogni profezia trasforma necessariamente la storia in un sistema del tutto determinato, privandoci della possibilità di scelta e di decisione. Come ulteriore

conseguenza, viene a mancare l'impulso a valutare e considerare le nuove possibilità continuamente emergenti.

L'unica forma in cui il futuro ci si presenta è quella della possibilità, mentre l'imperativo, il «dovrebbe» ci dice quale di queste possibilità dovremmo scegliere. Per quanto riguarda la conoscenza, il futuro – nella misura in cui non ci occupiamo della sua parte per così dire organizzata e razionalizzata – si presenta come un *medium* impenetrabile, un muro invalicabile. E quando i nostri tentativi a vedere attraverso di esso sono respinti, noi prendiamo coscienza della necessità di scegliere decisamente una nostra strada e, insieme, avvertiamo il bisogno di un imperativo (un'utopia) che ci spinga avanti. Solo quando sappiamo quali interessi e comandamenti sono in gioco, siamo in grado di valutare le possibilità della presente situazione e di veder chiaro nella storia. Nessuna interpretazione della storia è infatti possibile, se non viene sollecitata da un interesse e da un fine. Delle due tendenze in conflitto nel mondo moderno – le correnti utopiche contro quelle disposte ad accettare il presente – è difficile dire in anticipo quale prevarrà: la realtà storica che dovrà decidere di ciò è infatti ancora da venire. Noi potremmo mutare anche oggi l'intera società se fossimo tutti d'accordo. Il vero ostacolo è che ogni individuo è legato ad un sistema di relazioni consolidate, le quali comprimono, in larga misura, la sua volontà[50].

[50] Anche qui, in questioni così decisive come queste, si rivelano le differenze più fondamentali nelle possibili esperienze della realtà. L'anarchico Landauer può ancora essere chiamato a rappresentare un estremo: «Che cosa intendete con i fatti obiettivi della storia? Non certamente il suolo, le abitazioni, le macchine, le strade ferrate, i fili del telegrafo e cose del genere. Se, nondimeno, vi riferite alla tradizione, al costume, a quei complessi di relazioni che sono oggetto di pia riverenza, quali lo stato e organizzazioni simili, allora non è più possibile accantonarle con il dire che sono solo apparenze. La possibilità e la necessità del processo sociale, nel suo trapasso dalla stabilità alla decadenza e al riassettamento, sono basate sul fatto che non c'è organismo cresciuto che stia sopra l'individuo, ma piuttosto una complessa relazione di ragione, amore e autorità. Viene sempre un tempo nella storia di una struttura sociale, che è struttura sino a che gli individui la nutrono della loro vitalità, in cui gli esseri vivi si ritraggono da essa come da uno spirito del passato e creano nuovi raggruppamenti. Così io ho stornato il mio amore, la mia ragione, obbedienza e volontà da ciò che chiamo "stato". Che io sia capace di far questo dipende dal mio volere. Che voi non siate capace d'altrettanto non muta per niente

Ma queste «consolidate relazioni» dipendono ancora, a ben guardare, da decisioni incontrollate dell'individuo. Il problema è pertanto quello di rimuovere l'origine di queste difficoltà, svelando gli oscuri motivi che si celano dietro le scelte individuali e mettendo il singolo in grado di decidere concretamente. Allora, e soltanto allora, le opzioni dell'individuo verrebbero veramente a dipendere da lui.

Tutto quanto s'è detto in questo libro ha inteso aiutare l'uomo a chiarire questi nascosti motivi e a mettere in chiaro le implicazioni della sua scelta. Per il nostro fine più analitico e circoscritto, che possiamo far coincidere con quello di una storia sociologica dei vari modi di pensare, è nondimeno risultato evidente che i più importanti cambiamenti nella struttura intellettuale dell'epoca presa in esame debbono essere compresi alla luce delle trasformazioni dell'elemento utopico. È quindi possibile che nel futuro, in un mondo dove non v'è più nulla di nuovo, dove tutto è finito e ogni momento è una ripetizione del passato, si dia una condizione in cui il pensiero prescinderà completamente dai fattori ideologici e utopici. Ma la totale eliminazione degli elementi che trascendono la realtà ci porterebbe ad una tale «concretezza» da implicare la stessa fine della volontà umana. Proprio qui ci è dato di vedere la profonda differenza esistente tra questi due tipi di trascendenza: laddove il declino dell'ideologia rappresenta una crisi solo per certi strati e l'obiettività che deriva dallo smascheramento delle ideologie comporta una maggiore autoconsapevolezza della società nel suo complesso, la com-

il fatto che codesta particolare inabilità è inseparabilmente legata alla vostra persona e non alla natura dello "stato"». (Da una lettera di Gustav Landauer a Margaret Susmann, ristampato in *G. Landauer, sein Lebensgang in Briefen*, edito da Martin Buler, Berlin, 1929, vol. II, p. 122). All'altro estremo, si legga la seguente citazione da Hegel: «Poiché le determinazioni etiche costituiscono il concetto della libertà, esse sono la sostanzialità o l'essenza universale degli individui, i quali stanno verso di esse solamente come qualcosa d'accidentale. Che l'individuo sia, è indifferente per l'eticità oggettiva, la quale è unicamente il permanente e la forza, da cui è retta la vita degli individui. L'eticità, pertanto, è stata rappresentata ai popoli come la giustizia eterna, come Dei che sono in sé e per sé, contro cui il vano impulso degl'individui resta soltanto un gioco fluttuante» (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1821, trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, 1913, p. 349).

pleta sparizione dell'elemento utopico dal pensiero e dalla prassi dell'individuo verrebbe a dare alla natura e allo sviluppo dell'uomo un carattere radicamente nuovo. La scomparsa dell'utopia porta ad una condizione statica in cui l'uomo non è più che una cosa. Ci troveremmo allora dinanzi al più grande paradosso immaginabile, al fatto, cioè, che l'individuo, proprio in quanto ha conseguito il massimo livello di razionalità nel controllo della realtà, resta senza ideali e diviene una pura creatura impulsiva. Così, dopo un lungo e tortuoso, ma eroico sviluppo, giunto al punto più alto di consapevolezza, quando la storia cessa di essere un cieco destino e sempre più diviene una nostra creazione, l'uomo verrebbe a perdere ogni volontà di dare un senso alla storia e, pertanto, ogni capacità di intenderla.

Capitolo quinto

La sociologia della conoscenza

1. *La natura e il fine della sociologia della conoscenza*

a) Definizione e suddivisione della sociologia della conoscenza.

La sociologia della conoscenza è una delle branche più recenti della sociologia: come teoria, essa cerca di analizzare la relazione tra la conoscenza e l'esistenza; come ricerca storico-sociologica, essa si sforza di rintracciare le forme che tale rapporto ha assunto nello sviluppo intellettuale dell'umanità.

Essa è nata dal tentativo di sviluppare, come suo proprio terreno d'indagine, quelle molteplici interconnessioni che sono divenute evidenti nella crisi del pensiero moderno, e, specialmente, le relazioni sociali esistenti tra le teorie e le forme del pensare. Da un lato, essa cerca di elaborare dei criteri operativi per determinare i rapporti tra il pensiero e l'azione. Dall'altro, attraverso una considerazione radicale e spregiudicata del problema, essa conta di sviluppare una teoria, adeguata alla situazione contemporanea e in grado di riconoscere l'importanza che i fattori non teoretici hanno nei riguardi del sapere.

Soltanto in questo modo noi possiamo sperare di superare la vaga, mal posta e sterile forma di relativismo che va sempre più prevalendo nell'odierna conoscenza scientifica. Tale scoraggiante situazione continuerà fino a quando la scienza non si occuperà adeguatamente di quei fattori che, come oggi è divenuto chiaro, condizionano ogni prodotto del pensiero. In vista di ciò, la sociologia del sapere s'è imposta il compito di risolvere la questione del condizionamento sociale del conoscere: essa ha pertanto riconosciuto queste relazioni e le ha sospinte nell'orizzonte della scienza stessa, utiliz-

zandole come forme di controllo sui risultati della nostra ricerca. Proprio nella misura in cui le prime indicazioni circa l'influenza che sul pensiero ha la realtà sociale sono rimaste vaghe, inesatte e sproporzionate, la sociologia della conoscenza si sforza di riportarne le conclusioni a quanto hanno di più vero e di conseguire così un più stretto controllo metodologico dei problemi trattati.

b) La sociologia della conoscenza e la teoria dell'ideologia.

La sociologia del sapere è strettamente congiunta, anche se sempre più se ne distingue, dalla teoria dell'ideologia, che è emersa e si è sviluppata nel nostro tempo. Lo studio delle ideologie ha fatto suo il compito di smascherare gli inganni e le mistificazioni, più o meno consapevoli, che sono presenti negli interessi dei gruppi, in particolare dei partiti politici. La sociologia del sapere non si occupa delle menzogne che nascono da un deliberato sforzo di ingannare, quanto dei differenti modi in cui la realtà si rivela al soggetto in conseguenza della sua diversa posizione sociale. Infatti le strutture mentali sono inevitabilmente conformate in maniera differente, a seconda dei vari stati sociali e storici.

D'accordo con tale distinzione, noi lasceremo alla teoria dell'ideologia solo le prime forme in cui si presenta il pensiero «scorretto» e falso, mentre la parzialità della conoscenza, in quanto non dipenda più da una consapevole intenzione, verrà a costituire l'oggetto specifico della sociologia della conoscenza. Nella vecchia teoria dell'ideologia, nessuna distinzione veniva operata tra questi due tipi di giudizio falso. Oggi, tuttavia, è preferibile separare più nettamente questi due tipi, prima classificati come ideologie. È così che parliamo di una concezione *particolare* e di una concezione *totale* dell'ideologia. Sotto la prima includiamo tutti quei casi in cui la «falsità» è dovuta ad un elemento che, intenzionale o no, consapevole o inconscio che sia, resta ad un livello psicologico e non supera il piano della semplice bugia. Noi denominiamo questa concezione dell'ideologia *particolare*, perché essa si riferisce sempre a delle asserzioni specifiche che possono venire riguardate come deformazioni, falsificazioni, senza peraltro che da esse esca compromessa l'integrità della

struttura mentale totale del soggetto. La sociologia della conoscenza, d'altra parte, problematizza precisamente questa struttura mentale *nella sua totalità*, quale appare nelle diverse correnti di pensiero e nei vari gruppi storico-sociali. La sociologia del sapere non critica il pensiero sulla base delle singole asserzioni che possono ammettere errori e falsità, bensì le esamina su di un piano strutturale o noologico, il quale non si presenta per nulla uguale in tutti gli uomini ma è tale che la medesima realtà viene ad assumere diverse forme ed aspetti nel corso dello sviluppo sociale. Poiché il sospetto della falsificazione non è incluso nella concezione totale dell'ideologia, l'uso del termine «ideologia» non ha, nella sociologia del sapere, alcun intento morale o denunciatorio. Esso piuttosto sottolinea un fine della ricerca, che conduce al problema di sapere quando e dove le strutture sociali si esprimono di fatto nelle asserzioni, e in qual senso le prime determinano concretamente le seconde. Nel dominio della sociologia della conoscenza, noi eviteremo allora il più possibile il termine «ideologia» per via della sua connotazione morale, e parleremo, al suo posto, della «prospettiva» di un determinato pensatore. Con tale termine noi ci riferiamo a tutto il modo di concepire la realtà da parte del soggetto, così come è determinato dalla sua posizione storica e sociale.

2. *Le due divisioni della sociologia della conoscenza*

a) La teoria della determinazione sociale della conoscenza.

La sociologia della conoscenza è, da un lato, una teoria, e, dall'altro, un metodo storico-sociologico di ricerca. Come teoria, essa può prendere due forme. La prima è quella di un'indagine meramente empirico-descrittiva e dell'analisi strutturale dei modi in cui le relazioni sociali influenzano nella realtà il pensiero. Essa può, in secondo luogo, trasformarsi in una ricerca epistemologica sul peso che questo rapporto ha per il problema della validità. È importante notare che questi due tipi di ricerca non sono necessariamente connessi e uno può limitarsi ai risultati empirici, senza trarre da essi delle conclusioni di carattere epistemologico.

L'aspetto puramente empirico dell'indagine sulla determina-

zione sociale della conoscenza. In accordo con questa classificazione e tenendo il più possibile da parte le implicazioni ideologiche, presenteremo la sociologia del sapere come una teoria della determinazione sociale o esistenziale del pensiero concreto. Sarebbe bene cominciare con lo spiegare ciò che s'intende con «determinazione esistenziale del conoscere» (*Seinsverbundenheit des Wissens*)[1]. Per meglio rendercene conto, serviamoci di un esempio. La determinazione esistenziale del pensiero può venire considerata come un fatto ormai dimostrato in quei settori del pensiero in cui siamo in grado di mostrare *a*) che il processo del sapere non si sviluppa storicamente secondo leggi immanenti, che esso non deriva dalla «natura delle cose» o da «possibilità puramente logiche» e che non è mosso da una «interna dialettica». Al contrario, il formarsi e consolidarsi del pensiero è influenzato in modo spesso decisivo da fattori extra-teoretici della più diversa specie. Questi ultimi possono essere chiamati, in opposizione a quelli puramente teorici, fattori esistenziali. Tale determinazione esistenziale del pensiero dovrà altresì essere considerata come una realtà di fatto; *b*) se è vero che l'influenza di codesti fattori extra-teorici sul concreto contenuto del conoscere è d'importanza assai più che marginale, se essi sono rilevanti non soltanto per la nascita delle idee, ma anche per la loro forma e sostanza, determinando in maniera decisiva il fine e l'intensità della nostra esperienza, quella che noi abbiamo chiamato la «prospettiva» del soggetto.

I processi sociali che influenzano lo sviluppo del Sapere. Considerando ora il primo ordine dei criteri per determinare le connessioni esistenziali del conoscere, cioè il ruolo effettivamente tenuto dai fattori extra-teorici nella storia del pensiero, noi troviamo che le più recenti indagini, condotte secondo uno spirito storico sociologicamente orientato, ci forniscono dei risultati sempre più evidenti. Già oggi sembra del

[1] Noi qui non intendiamo con «determinazione» una successione meccanica di causa ed effetto: lasciamo aperto il significato della «determinazione», certi che solo l'indagine empirica ci mostrerà quanto stretta sia la correlazione tra la realtà della vita e i processi del pensiero e quale spazio esista per le variazioni in siffatto rapporto (l'espressione tedesca *Seinverbundenes Wissens* ha un significato che lascia impregiudicata la natura esatta del determinismo).

tutto chiaro che il vecchio metodo della storia della cultura, orientato in un senso aprioristico e tale per cui i cambiamenti delle idee dovevano essere compresi al livello delle stesse idee, respingeva ogni possibile interferenza del processo sociale nella sfera intellettuale. Con gli errori sempre più evidenti di questa concezione aprioristica, un crescente numero di casi concreti dimostrò chiaramente: *a*) ogni formulazione di un problema è resa possibile solo da una precedente esperienza umana che implichi un tale problema, che: *b*) nella selezione operata su di una molteplicità di dati è compreso un atto di volontà da parte del soggetto conoscente e: *c*) che gli impulsi nati dalle esperienze della vita sono importanti nella direzione da dare alla trattazione del problema.

Da queste indagini risulterà sempre più chiaro come le forze vitali e le disposizioni concrete che stanno alla base degli atteggiamenti teoretici non siano per nulla il semplice prodotto di una natura individuale, non abbiano la loro origine nel processo con cui il singolo diventa consapevole dei suoi scopi. Piuttosto, esse nascono dai fini collettivi del gruppo, su cui il pensiero individuale si fonda e alla cui generale tendenza esso partecipa. Ne segue che una grande parte del pensiero e del sapere non può venire correttamente interpretata, finché il suo legame con l'esistenza e le implicazioni sociali della vita umana non sono state prese in considerazione.

Sarebbe impossibile elencare tutti i numerosi processi sociali che, nel senso suaccennato, condizionano e regolano le nostre teorie; ci dovremo quindi limitare a pochi esempi (e, anche in questi casi, dovremo rinviare la documentazione agli esempi citati nell'indice e nella bibliografia).

Possiamo considerare la competizione come un tipico caso in cui dei processi extra-teorici incidono sulla formazione e lo sviluppo della conoscenza. La competizione non controlla soltanto l'attività economica attraverso il meccanismo del mercato, o il corso degli eventi politici e sociali, ma fornisce altresì un impulso alle diverse concezioni del mondo, che, una volta chiarito il loro sfondo sociale, si rivelano come l'espressione intellettuale di gruppi in lotta per il potere[2].

[2] Per delle concrete esemplificazioni, cfr. il saggio dell'autore *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, cit.

Nella misura in cui scoppiamo in queste situazioni sociali le forze invisibili che stanno al fondo del conoscere, noi dobbiamo concludere che i pensieri e le idee non sono il prodotto dell'isolata ispirazione di grandi geni. Dietro l'intuizione del genio si raccolgono le esperienze storiche del gruppo che l'individuo accetta per vere, anche se, in nessun caso, esse debbono venire ipostatizzate nella cosiddetta «coscienza di gruppo». Un esame più rigoroso mostra che non esiste un insieme di esperienze collettive con una sola ed esclusiva tendenza, come riteneva la teoria dello spirito popolare. Differenti sono i modi di concepire la realtà, in quanto esistono molteplici e contraddittorie correnti di pensiero che lottano l'una contro l'altra e presentano diverse interpretazioni della stessa esperienza. La ragione di questo conflitto non deve esser cercata nella «realtà in sé» (se così fosse, sarebbe impossibile capire perché mai gli oggetti ci appaiono in luci così diverse), ma nelle differenti speranze, finalità e impulsività che promanano dall'esperienza. Se, allora, noi siamo spinti, ai fini della nostra spiegazione, nel gioco e controgioco delle diverse tendenze presenti nella sfera sociale, una più esatta analisi mostrerà che la causa di questo conflitto non deve essere cercata nella teoria, ma in quegli impulsi antagonistici che a loro volta sono radicati nella matrice degli interessi collettivi. Queste fratture, all'apparenza puramente teoretiche, possono, alla luce di una analisi sociologica (che scopre appunto i nascosti gradi intermedi tra gli impulsi originati e la conclusione puramente razionale) essere riportate, per la maggior parte, a più fondamentali differenze filosofiche. Ma quest'ultime sono poi guidate invisibilmente dall'antagonismo e dalla competizione sussistente tra i gruppi reali.

Per menzionare soltanto uno dei molti altri fattori della realtà collettiva donde possono sorgere le differenti concezioni e forme della conoscenza, converrà accennare al rapporto tra due diverse generazioni. (Ciò viene esposto più dettagliatamente nel mio saggio *Das Problem der Generationen*)[3]. Da questi nostri studi, abbiamo tratto la profonda convinzione che la cosiddetta «dialettica» interna allo sviluppo delle idee altro non sia, se osservata dal punto di vista sociologico e

[3] «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», VIII (1928).

non da quello di un'astratta storia della cultura, che il movimento ritmico imposto dal fenomeno competitivo e dalla successione delle generazioni sul processo intellettuale.

Nel considerare il rapporto tra le forme del pensiero e le forme della società, ci richiameremo all'osservazione di Max Weber, secondo cui la tendenza alla sistematicità è, in gran parte, attribuibile al clima scolastico, l'interesse al pensiero sistematico è il correlativo delle scuole giuridiche e scientifiche e l'origine di questa forma organizzata del sapere risiede nella continuità delle istituzioni pedagogiche[4]. A questo punto, dovremmo anche menzionare l'importante tentativo di Max Scheler di stabilire dei rapporti tra le varie forme di pensiero e quei certi tipi di gruppi, al cui interno soltanto quelle potevano nascere ed essere elaborate[5].

Questi rimandi possono bastare per indicare ciò che s'intende con la correlazione tra i tipi di conoscenza e i gruppi sociali, nonché i processi che sono ad essi peculiari.

L'inserzione effettiva del processo sociale nella «prospettiva» di pensiero. I fattori esistenziali contenuti nel processo sociale sono soltanto d'importanza marginale, si limitano semplicemente a condizionare l'origine e lo sviluppo reale delle idee (hanno cioè una rilevanza puramente genetica), o invece non penetrano dentro la «prospettiva» delle concrete asserzioni particolari? Questa è la prima questione cui dobbiamo cercare di rispondere. La genesi storica e sociale di un'idea sarebbe del tutto irrilevante ai fini della sua validità, se le condizioni temporali e sociali non avessero effetto sul suo contenuto e la sua forma. Se le cose stessero così, due periodi nella storia dell'umana conoscenza si distinguerebbero solo per il fatto che l'uno incorre ancora in certi errori, mentre l'altro se ne è completamente liberato. Questa semplice relazione tra due periodi, il primo imperfetto e il secondo completo, può, in larga misura, esser conveniente per le scienze (per quanto, al confronto con la logica della fisica classica, la stabilità della struttura categoriale delle scienze

[4] Cfr. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., particolarmente la sezione sulla sociologia giuridica.

[5] Si vedano specialmente i suoi lavori già citati *Die Wissenformen und die Gesellschaft* e *Die Formen des Wissens und der Bildung*.

esatte sia oggi considerevolmente scossa). Nella storia delle scienze morali, invece, gli stadi precedenti non sono così semplicemente assorbiti da quelli successivi, né si può affermare, con tanta facilità, che gli errori di prima sono stati poi corretti. Ogni epoca possiede una sua inconfondibile maniera d'intendere, e, di conseguenza, la «stessa» realtà è osservata da una prospettiva sempre nuova.

La tesi che il processo storico-sociale sia di grande importanza per la maggior parte dei domini del conoscere riceve un appoggio dal fatto che noi riusciamo a capire da molte delle concrete affermazioni degli uomini quando e dove esse nacquero, quando e dove furono formulate. La storia dell'arte ha definitivamente mostrato che le varie espressioni artistiche possono essere dotate a seconda del loro stile, in quanto ciascuna di esse è possibile solo in determinate condizioni storiche e rivela le caratteristiche di quell'epoca. Ciò che è vero dell'arte vale, *mutatis mutandis*, anche per la conoscenza. Come nell'arte possiamo datare particolari forme d'arte sulla base del loro rapporto effettivo con un particolare periodo storico, così, anche nel caso del sapere, noi possiamo riconoscere con crescente esattezza la prospettiva dovuta ad un particolare ordine storico. Inoltre, con l'analisi strutturale del pensiero, possiamo determinare le condizioni per cui il mondo si presentò in una determinata luce al soggetto, e di qui risalire alla più fondamentale questione del sapere come mai il mondo si rivela in quella maniera.

Laddove l'affermazione (per citare il caso più semplice) che due per due è uguale a quattro non ci offre alcun indizio su come, quando e da chi fu formulata, è invece sempre possibile per le scienze sociali dire se un certo fatto fu ispirato dalla «scuola storica», o dal «positivismo» o dal «marxismo», e a quale momento del loro sviluppo esso si riferisce. In asserzioni di questo tipo, possiamo parlare di una «infiltrazione della posizione sociale» dell'osservatore nei risultati del suo studio e della «determinazione situazionale» (*Situationsgebundenheit*), ovvero della relazione sussistente tra tali asserti e la realtà che ne sta al fondo.

La «prospettiva» significa, in questo senso, la maniera in cui s'osserva un oggetto, ciò che si percepisce di esso e come lo s'interpreta nel nostro pensiero. La prospettiva è, insomma, qualcosa di più che una determinazione puramente for-

male del pensare. Essa si riporta altresì agli elementi qualitativi nella struttura del pensiero, elementi che necessariamente debbono venire omessi da una logica formale. È proprio a cagione di questi fattori che due persone, anche se applicano nell'identico modo le stesse regole logiche, quali, ad esempio, la legge di contraddizione o le formule sillogistiche, possono poi giudicare la medesima realtà in maniera assai diversa.

Dei tratti che possono caratterizzare la prospettiva contenuta in un'asserzione e dei criteri che ci portano ad attribuirla ad una data epoca o situazione, addurremo solo pochi esempi: l'analisi dei concetti impiegati; il fenomeno della contrapposizione dei concetti; la mancanza di certi concetti; la struttura dell'apparato categoriale; i modelli dominanti del pensiero; il livello d'astrazione; e l'ontologia che viene presupposta. In quanto segue, noi intendiamo dimostrare, per mezzo di pochi esempi, l'applicabilità di questi tratti e criteri nell'analisi della prospettiva. Nello stesso tempo, si mostrerà in che misura la posizione sociale dell'osservatore condiziona la sua concezione del mondo.

Inizieremo con il fatto che la stessa parola, o, in molti casi, lo stesso concetto significano cose del tutto diverse se vengono adoperati da persone differentemente situate nella società.

Quando, nei primi anni del diciannovesimo secolo, il vecchio conservatore tedesco parlava della «libertà», egli intendeva con essa il diritto che ciascuno ha di vivere in conformità al proprio censo (le libertà). Se poi apparteneva al movimento romantico-conservatore e Protestante, egli considerava la «libertà interiore» come il diritto che spetta al singolo di condursi secondo la propria specifica natura. In ambedue i casi, egli pensava nei termini di una *concezione qualitativa della libertà*, in quanto considerava la libertà come il diritto di conservare la propria individualità, sia storica che interiore.

Quando un liberale dello stesso periodo usava il termine «libertà», egli intendeva precisamente la libertà *da* quei privilegi che al conservatore vecchio-stile sembravano il vero fondamento di un ordine liberale. La concezione dei liberali era pertanto *egualitaria*, nel senso che «l'esser libero» presupponeva che tutti gli uomini disponessero dei medesimi diritti fondamentali. Il concetto liberale della libertà era quello di

un gruppo che cercava di distruggere l'ordine esterno, non egualitario. L'idea conservatrice della libertà, d'altra parte, era quella di uno strato sociale che non desiderava alcun mutamento nell'ordine delle cose, sperando che gli avvenimenti procedessero nel loro senso tradizionale; per mantenere le cose com'erano, essi dovettero altresì trasferire le questioni intorno alla libertà dal dominio esterno della politica a quello interiore e non politico. Che il liberale, al pari del conservatore, vedesse un solo lato del concetto e del problema era chiaramente connesso alla sua posizione nella struttura politica e sociale[6]. In breve, anche nella formulazione dei concetti, l'angolo visuale è predeterminato dagli interessi specifici dell'osservatore. Il pensiero si dirige verso ciò che un particolare gruppo sociale si ripromette. Così, ogni concezione si limita ad accogliere quanto, alla luce dei fini dell'indagatore, merita di essere afferrato e assimilato. Il concetto conservatore del *Volksgeist* fu, molto probabilmente, elaborato in opposizione a quello progressivo di «uno spirito del tempo» (*Zeitgeist*). L'analisi delle categorie presenti in un dato schema concettuale fornisce il mezzo per avvicinare direttamente le prospettive dei diversi gruppi.

L'assenza di certi concetti indica, molto spesso, non solo la mancanza di determinati punti di vista, ma anche la mancanza di un impulso a venire in contatto con certi problemi di vita. Così, per esempio, la comparsa, relativamente tarda, del «sociale» si spiega con il fatto che le questioni implicite in un tale concetto o il modo d'esperienza che esso riflette non esistevano prima.

Non soltanto i concetti variano nel loro contenuto concreto, a seconda dei diversi stati sociali, ma anche le categorie fondamentali del pensiero.

Sicché, per fare un esempio, il conservatorismo tedesco del primo Ottocento (ci riferiamo sovente a questa epoca, perché più delle altre è stata studiata da un punto di vista sociologico) ed anche quello contemporaneo tendono ad usare categorie morfologiche, che non rompano la concreta totalità dei dati d'esperienza e cerchino invece di conservarla in tutta la sua specificità. Opposto al tipo morfologico di ricer-

[6] Cfr. *Das konservative Denken*, cit.

ca, quello analitico, che fu caratteristico dei partiti di sinistra, intese spezzare ogni totalità per arrivare a unità più semplici e generali, le quali potessero allora essere ricombinate mediante la categoria della causalità o l'integrazione funzionale. Pertanto il nostro compito non si limita a indicare come mai le persone, che occupano differenti posizioni sociali, pensino in modo diverso; dobbiamo ora spiegare le ragioni della differente determinazione dell'esperienza da parte di categorie diverse. I gruppi orientati a sinistra, intendendo produrre qualcosa di nuovo e divergendo la loro attenzione dalle cose come sono, cadono nell'astrazione e atomizzano una data situazione nei suoi elementi costitutivi, al fine di ricongiungerli in maniera assolutamente nuova. Solo ciò che siamo disposti ad accettare senza difficoltà e non vogliamo che muti appare in una dimensione morfologica, al cui interno vengono appunto a comporsi e a stabilizzarsi gli elementi che sono tuttora in divenire e la realtà presente trova la sua assoluta giustificazione. Tutto ciò rende oltremodo chiaro come anche le categorie astratte e i principi che organizzano l'esperienza, pur apparendo molto lontani dalla lotta politica, abbiano la loro origine nella natura pragmatica della mente umana e nei più profondi recessi della psiche e della coscienza. Parlare qui di consapevoli deformazioni, nel senso che è proprio delle ideologie, esula dalla questione.

Un secondo fattore che può contribuire a caratterizzare la prospettiva del pensiero è il modello presente alla mente di una persona, quand'essa procede a riflettere sulla realtà.

Quando, ad esempio, una tipologia della realtà venne elaborata da parte delle scienze naturali e le categorie e i metodi di pensiero derivati da questi tipi furono elevati a modelli, si sperò appunto di risolvere tutti i problemi che insorgevano negli altri campi d'esperienza, quello sociale incluso, con quel procedimento (questa tendenza è rappresentata dalla concezione meccanicistico-atomistica dei fenomeni sociali).

È importante osservare che non tutti gli strati sociali, quando si determinò questo fatto, si orientarono subito verso questo modello di pensiero. La nobiltà terriera e la gente di campagna non furono per nulla consultate durante questo periodo storico. Il nuovo carattere dello sviluppo spirituale e le tendenze prevalenti appartenevano ad un tipo di vita diverso dal loro. Le forme di codesta concezione del mondo,

modellata sui principi delle scienze naturali, giunsero ad esse del tutto estranee. Ma appena la dialettica delle forze sociali riportò alla ribalta della storia queste classi e il loro corrispondente modo di vivere, modelli di pensiero del tutto opposti, come, per esempio, quello «organicistico» e «personalistico» furono fatti valere contro il tipo di pensiero «meccanicistico-funzionale». Così Stahl, per esempio, che visse all'apice di questo sviluppo, fu già capace di stabilire le relazioni sussistenti fra modelli di pensiero e le correnti politiche[7].

Al di là di ogni questione e soluzione particolare, si deve scoprire, implicitamente o meno, un modello positivo di pensiero. Se si dovesse rintracciare, per ogni singolo caso, l'origine e il raggio di diffusione di un certo modello di pensiero, si potrebbe scoprire la particolare affinità che esso ha con la posizione sociale di dati gruppi e la loro maniera d'interpretare il mondo. Con questi gruppi noi non intendiamo semplicemente le classi, come vorrebbe ritenere un tipo dogmatico di marxismo, ma anche le generazioni, i ceti, le sette, i gruppi di lavoro, le scuole, etc. Se non si prestasse una scrupolosa attenzione a questi gruppi altamente differenziati e alle diversità corrispondenti nell'ordine dei concetti, delle categorie, dei modelli, se il problema della relazione tra sovra- e sottostruttura non fosse approfondito a dovere, sarebbe impossibile dimostrare come alle molteplici forme di pensiero che sono apparse nel corso della storia corrispondano uguali differenze nella struttura della società. Beninteso, noi non intendiamo negare che di tutti i raggruppamenti e di tutte le unità sociali summenzionate la classe sia la più importante; in ultima analisi, tutti gli altri gruppi sociali nascono e si trasformano in rapporto alle più fondamentali condizioni della produzione e del potere. Nondimeno, lo studioso, che, dinanzi alla varietà dei tipi di pensiero, cerchi di determinarli rigorosamente, non può appagarsi di un concetto indifferente di classe, ma deve fare i conti con le unità sociali esistenti e i fattori che comunque condizionano una posizione in società.

[7] La storia delle teorie sullo stato, specie se viste come da F. Oppenheimer nel suo *System der Soziologie* (vol. II, *Der Staat*), è una miniera di materiale documentario.

Un'altra caratteristica della prospettiva deve essere rintracciata nel livello di astrazione, oltre cui una data teoria non progredisce, oppure nel grado di resistenza ch'essa oppone ad un'impostazione teoretica e sistematica.

Non è un caso che una certa teoria non riesca, in tutto o in parte, a svilupparsi oltre un certo grado di relativa astrazione e si opponga alle nuove tendenze verso una maggiore concretezza, contrastandola o giudicandola irrilevante. Anche in questo caso la posizione sociale del pensatore è importante.

Proprio nel caso del marxismo e del rapporto che esso ha con la sociologia della conoscenza, si può dimostrare come una determinata relazione sia spesso formulata solo in quella forma di concretezza che è caratteristica di quella particolare prospettiva. Si può inoltre mostrare, sempre nel caso del marxismo, come un osservatore, la cui concezione sia legata ad una determinata posizione sociale, non riesca mai da solo a porre in rilievo gli aspetti teorici più generali che sono impliciti nelle concrete osservazioni che egli conduce. Ci si poteva attendere che il marxismo avrebbe formulato in modo più rigoroso i risultati fondamentali della sociologia del sapere sui rapporti tra il pensiero umano e le condizioni dell'esistenza *in generale*, in quanto la sua scoperta della teoria della ideologia conteneva i presupposti della sociologia della conoscenza. Che questa implicazione non potesse mai venire rilevata ed elaborata teoricamente, e solo in parte fosse posta in luce, dipese dal fatto che, in concreto, questa relazione fu osservata solo nel pensiero dell'avversario. Ciò fu inoltre probabilmente dovuto ad una inconsapevole riluttanza da parte del marxismo a pensare le implicazioni di un tale rapporto in modo tale che esse finissero con l'avere un effetto negativo sulla propria posizione. Possiamo qui osservare come la ristretta prospettiva imposta da una determinata posizione sociale e gli impulsi che la governano tendano a impedire la formulazione generale e teorica di queste concezioni e a restringere la capacità d'astrazione. Esiste una tendenza a legarci con le idee particolari e immediatamente realizzabili, e a impedire che si sollevi la questione se il legame della conoscenza con la realtà non sia un tratto specifico della umana struttura del pensiero in quanto tale. Oltre a ciò, la tendenza del marxismo a evitare una generale formulazione sociologica

può essere riportata al limite che un certo punto di vista impone ad un metodo di pensiero. Per esempio, non si è ancora riusciti a sollevare la questione se «l'alienazione della persona» (*Verdinglichung*), come fu elaborata da Marx e Lukács, sia un fenomeno più o meno generale della coscienza, o se l'alienazione capitalistica sia soltanto una sua particolare forma. Laddove l'aspirazione storicistica alla concretezza nasce da un determinato stato sociale, l'opposta tendenza, ovvero la rapida fuga nei più rarefatti cieli dell'astrazione e della formalizzazione, può, come ha giustamente ribadito il marxismo, condurre ad un oscuramento della situazione concreta e del suo carattere specifico. Ciò può essere dimostrato, una volta di più, nel caso della «sociologia formale».

Non vogliamo in nessun modo mettere in questione la legittimità della sociologia formale come un possibile tipo di sociologia. Quando, tuttavia, dinanzi alla tendenza volta ad introdurre una maggiore concretezza nella formulazione dei problemi sociologici, essa si autoproclama la sola sociologia, essa è inconsapevolmente guidata da motivi simili a quelli che impedirono al suo antecedente storico, ovvero al tipo di pensiero borghese-liberale, di procedere oltre un modo astratto e generalizzante di osservazione nella sua teoria. La sociologia formale evita di occuparsi in maniera storica, concreta e individuale dei problemi della società per timore che i suoi contrasti interni, ad esempio quelli del capitalismo, possano venire alla luce. In ciò, essa presenta molti punti di contatto con la discussione borghese sul problema della libertà, ove quest'ultimo venne ed è di solito posto solo teoricamente e astrattamente. In ogni caso, la questione della libertà riguarda sempre i diritti politici più che non quelli sociali, poiché, se quest'ultima sfera fosse stata considerata, i fattori della proprietà e la posizione di classe in rapporto alla libertà e all'eguaglianza sarebbero venuti inevitabilmente in chiaro.

Per riassumere: il modo di affrontare un problema, il livello su cui procede la sua formulazione, il grado di astrazione e di concretezza che si spera di ottenere sono tutti, e allo stesso modo, legati alla realtà sociale.

Sarebbe infine conveniente occuparsi del sostrato che sta a fondamento di tutti i modi del pensare, delle ontologie che questi presuppongono e delle loro differenziazioni sociali.

Proprio perché il sostrato ontologico è fondamentale per il pensiero, noi non possiamo occuparci adeguatamente dei problemi che nascono al riguardo in uno spazio limitato; altrove si possono trovare più precise considerazioni della questione[8]. A questo punto, basterà dire che, per quanto giustificato sia il desiderio della moderna filosofia di costruire una «ontologia fondamentale», è pericoloso affrontare direttamente questi problemi, senza prima tener conto dei risultati raggiunti dalla sociologia della conoscenza. Infatti, se noi avvicinassimo un tale problema senza queste cautele, invece di ottenere una genuina ontologia fondamentale, diventeremmo fatalmente vittime di un'ontologia arbitraria e storicamente contingente.

Queste riflessioni bastano, crediamo, a chiarire come le condizioni della realtà non si limitano ad incidere sulla genesi storica delle idee, ma costituiscano altresì una parte essenziale dei prodotti del pensiero e si riflettano nel loro contenuto e nella loro forma. Gli esempi che abbiamo appena citato contribuiscono a illuminare la particolare struttura e le funzioni della sociologia della conoscenza.

L'atteggiamento caratteristico della sociologia della conoscenza. Due persone, che agiscono nello stesso universo di discorso – corrispondente alle stesse condizioni storico-sociali – discutono in modo del tutto diverso da due persone che occupano differenti posizioni sociali. Questi due tipi di discussione, tra membri socialmente ed intellettualmente omogenei ed eterogenei, debbono essere chiaramente distinti. Non a caso la distinzione tra questi due tipi di discussione è esplicitamente riconosciuta come un problema della nostra epoca. Max Scheler chiamò il nostro tempo «l'epoca del livellamento» (*Zeitalter des Ausgleichs*); applicata ai nostri problemi, tale definizione significa che il nostro è un mondo in cui i raggruppamenti sociali, che finora avevano vissuto in un modo indipendente e assolutizzato il proprio mondo ideale, si vengono ora, in molteplici forme, confondendo l'uno con l'altro. Non soltanto l'Oriente e l'Occidente, non solo le varie nazioni occidentali, ma anche i vari strati sociali di queste

[8] Cfr. *Das konservative Denken*, cit., pp. 489 e s. e in ispecie p. 494; le pp. 79, 89 e 180.

nazioni, che precedentemente erano stati più o meno autonomi, ed infine i gruppi di lavoro e i gruppi intellettuali, presenti in questo mondo estremamente differenziato – tutti questi sono ora costretti ad uscire dal loro compiaciuto isolamento e a difendere se stessi e le proprie idee di fronte all'attacco di gruppi eterogenei.

Ma come conducono questa battaglia? Finché si tratta di antagonismi intellettuali, la forma prevalente è quella del «dialogo formalmente indifferente»: sebbene gli intellettuali siano più o meno consapevoli del fatto che la persona con cui si discute rappresenti un altro gruppo e che la sua struttura mentale si presenti nel complesso diversa ogni qualvolta si affronta un argomento concreto, essi parlano come se le loro differenze fossero confinate alla specifica questione in esame. Essi trascurano il fatto che il loro avversario differisce da loro nell'intera prospettiva e non semplicemente nell'opinione relativa al punto in discussione.

Ciò sta ad indicare che esistono tipi di relazione intellettuale tra persone di provenienza eterogenea. Le differenze nella struttura mentale restano oscure e sullo sfondo finché ci si limita ad un contatto tra coloro che partecipano alla discussione. Per entrambi, la conoscenza si restringe allora all'argomento concreto posto in questione. La «realtà» ha un senso più o meno diverso per ognuno degli interlocutori, in quanto essa deriva dalla totalità dei rispettivi schemi di riferimento; ne segue che il significato della realtà presente nella prospettiva dell'altra persona rimane, almeno in parte, oscuro. Questa forma di dialogo appare così un inevitabile fenomeno dell'«età del livellamento». D'altra parte, due persone in contrasto si possono avvicinare con l'intenzione di rimuovere, una volta accertata l'origine delle differenze, ogni causa di fraintendimento. Questo incontro porrà in luce i diversi presupposti che sono impliciti nelle due rispettive prospettive, indicandoli quali conseguenze di due differenti posizioni sociali. In tali casi, il sociologo della conoscenza non affronta l'antagonista nella maniera solita, trattando cioè direttamente gli argomenti dell'altro. Egli si forza piuttosto di comprenderlo, osservando la prospettiva generale in cui si muove e intendendola come il prodotto di una certa posizione sociale.

Il sociologo della conoscenza è stato accusato di trascurare, a causa di questa procedura, le questioni concrete, di non

occuparsi degli argomenti specifici in discussione e di trascendere il soggetto in esame per giungere al fondamento del pensiero dell'avversario e svelarlo come uno tra i tanti, come una prospettiva di per sé parziale. Andare oltre le asserzioni degli avversari e non tener conto delle questioni immediate appare comunque legittimo in certi casi; lo è senz'altro laddove non ci può essere, per mancanza di una comune base di pensiero, neppure un comune problema. La sociologia della conoscenza cerca di superare il «dialogo indifferente» dei diversi antagonisti, assumendo, come suo peculiare tema d'indagine, l'origine di quei parziali dissensi, sui quali mai si poserebbe altrimenti l'attenzione degli interlocutori per l'interesse esclusivo che essi portano al tema concreto. È, d'altra parte, superfluo sottolineare come il sociologo della conoscenza sia giustificato nel riportare ogni argomento alla base del pensiero e alla posizione dei discutitori solo e nella misura in cui risulti un'autentica disparità tra le due prospettive e ciò concluda ad un fraintendimento totale. Finché la discussione procede su di una comune base di pensiero e all'interno del medesimo universo di discorso, il suo intervento non è necessario. Applicata fuor di bisogno, l'interpretazione sociologica può addirittura diventare un mezzo per evadere la discussione.

L'acquisto di una prospettiva come precondizione di una sociologia del sapere. Per il figlio di un contadino che è cresciuto nei brevi confini del suo villaggio e trascorre l'intera sua vita nel luogo di nascita, il modo di parlare e di pensare caratteristico di quel paese è qualcosa di vero e di incontrastabile. Ma per il contadino che va in città e gradualmente s'abitua alla nuova vita, il modo di vivere e di pensare della campagna cessa di avere un valore assoluto. Egli ha conseguito da esso un certo distacco e può adesso distinguere, quasi del tutto consapevolmente, tra le forme di pensiero e le idee «rurali» e «cittadine». In questa distinzione stanno gli inizi di quel tipo di ricerca che la sociologia della conoscenza cerca di sviluppare in maniera più analitica. Ciò che in un dato gruppo è accolto come assoluto appare a quello che ne sta fuori come condizionato dalla realtà del gruppo stesso e viene pertanto riconosciuto come parziale (in questo caso, come «rurale»). Questo tipo di conoscenza presuppone una prospettiva più distaccata.

Tale distacco può essere raggiunto nei seguenti modi: *a)* un membro di un gruppo lascia la sua posizione sociale (con l'ascesa ad una classe superiore, l'emigrazione, etc.); *b)* la base reale di un intero gruppo muta in relazione alle sue norme e ai suoi istituti tradizionali[9]; *c)* in una stessa società due o più tipi d'interpretazione, socialmente determinati, entrano in conflitto e, nella scambievole critica, si chiariscono rispettivamente, dando luogo a delle prospettive che tengono conto l'una dell'altra. Di conseguenza, una prospettiva distaccata (tale, cioè, che in essa si rivelano le grandi linee del contrasto esistente nel pensiero) rientra nella possibilità di tutte le diverse posizioni, e più tardi giunge ad essere riconosciuta come un modo di pensare. Abbiamo già indicato come la genesi sociale della sociologia del sapere dipenda anzitutto dall'ultima possibilità menzionata.

Relazionismo. Quanto s'è detto dovrebbe lasciare pochi dubbi su ciò che s'intende con il procedimento della sociologia della conoscenza chiamato «relazionale». Quando il ragazzo campagnolo inurbato giudica «rustiche» talune opinioni politiche, filosofiche o sociali proprie dei suoi parenti, egli non discute più queste opinioni come un membro omogeneo, né ha a che fare direttamente con lo specifico contenuto di cui si parla. Piuttosto egli lo riferisce ad un certo modo d'interpretare il mondo che, a sua volta, viene riportato ad una certa struttura sociale che costituisce la sua situazione. Questo è un esempio di procedimento «relazionale». Vedremo più tardi come una siffatta considerazione non implichi che le diverse asserzioni siano false. La sociologia del sapere si distingue da un atteggiamento largamente diffuso, nella misura in cui sottopone consapevolmente e sistematicamente ogni fenomeno intellettuale, senza eccezione, alla domanda: in rapporto a quale struttura sociale tali fenomeni nascono e sono validi? Il riferimento delle idee individuali all'intera struttura storico-sociale non dovrebbe andare confuso con un filosofico relativismo che nega la validità di ogni modello e l'esistenza di un ordine nel mondo. Come il fatto che ogni misura nello spazio dipende dalla natura della luce non signi-

[9] Un buon esempio è fornito da Karl Renner in *Die Rechtsinstitute des Privatrechts*, Tübingen, 1929.

fica che le nostre misure siano arbitrarie, quanto piuttosto che esse sono valide in relazione alla luce, così è il relazionismo, e non già il relativismo e l'arbitrarietà ad esso implicita, che si applica alle nostre discussioni. Il relazionismo non significa che manchino criteri di verità nella discussione. Secondo esso, tuttavia, è proprio della natura di certe affermazioni il non poter venire formulate in assoluto, ma solo nei termini della prospettiva posta da una determinata situazione.

Dopo avere descritto il processo relazionale, così come è concepito dalla sociologia della conoscenza, si pone inevitabilmente la questione: che cosa può esso dire sulla validità di un'asserzione, che noi non conosceremmo se non fossimo capaci di ripotarla alla posizione del profferente? Abbiamo veramente detto qualcosa sulla verità o falsità di un giudizio, quando s'è mostrato che esso va imputato al liberalismo o al marxismo?

Tre sono le risposte che si possono dare al problema:

a) si può dire che la validità assoluta di un'asserzione è già negata quando dimostriamo la sua relazione strutturale ad una certa situazione sociale. In questo senso c'è una corrente nella sociologia del sapere e nella teoria dell'ideologia che si serve di questa dimostrazione per respingere l'affermazione dell'avversario e che vorrebbe usare questo metodo come mezzo per negare la validità di qualunque asserto.

b) Opposta a questa, ci può essere un'altra risposta, secondo cui le relazioni che la sociologia della conoscenza stabilisce tra un giudizio e chi lo emette non dicono nulla sulla verità dell'asserto, in quanto l'origine di quest'ultimo non incide sulla sua validità. Che una asserzione sia di per sé liberale o conservatrice non ci fornisce alcuna indicazione sulla sua correttezza.

c) C'è un terzo modo di giudicare il valore delle affermazioni del sociologo della conoscenza: esso rappresenta il nostro punto di vista. Questo differisce dalla prima concezione, in quanto mostra che l'identificazione empirica e il riconoscimento della posizione sociale dell'assertore non ci dicono ancora niente sul valore di verità della sua asserzione. Esso implica soltanto il sospetto che tale asserzione possa rappresentare una semplice prospettiva parziale. Contro la seconda alternativa, noi crediamo che sarebbe scorretto considerare la sociologia del sapere come una pura descrizione delle condizioni concre-

te da cui nasce un'affermazione. Ogni completa e rigorosa analisi sociologica della conoscenza delimita, nel contenuto come nella struttura, la concezione che dev'essere studiata. In altre parole, essa non cerca esclusivamente di stabilire la presenza di relazioni, ma, nello stesso tempo, di particolarizzare il loro raggio e il grado della loro validità. Le implicazioni di questo fatto saranno esaminate più dettagliatamente.

Ciò che si ripromette l'analisi sociologica del sapere è molto chiaramente indicato nel citato esempio del ragazzo di campagna. Il fatto che egli riconoscesse il suo precedente modo di pensiero come «rurale» in contrasto a quello «cittadino», mostra che le diverse prospettive non sono semplicemente particolari nel senso di presupporre differenti campi di osservazioni e differenti settori dell'intera realtà, ma che gli interessi e le capacità comprensive delle varie prospettive sono condizionati dalle situazioni sociali in cui nascono.

Già a questo livello, il relazionismo tende a diventare un processo particolarizzante: esso, infatti, non si limita a riportare ogni asserto ad una data posizione, ma ne restringe altresì la validità ad un raggio breve e non più assoluto.

Una sociologia del sapere interamente sviluppata segue lo stesso procedimento che abbiamo illustrato nel giovane campagnolo, se si eccettua il fatto ch'essa adotta un metodo consapevole. Con l'aiuto di una coerente ed elaborata analisi della prospettiva, il processo di particolarizzazione viene in possesso di uno strumento di guida e di un assetto categoriale per la trattazione dei singoli problemi. L'ampiezza e il grado di comprensione di tutti questi punti di vista divengono misurabili e delimitabili in virtù dell'apparato concettuale e della varietà di significati che ciascuno di essi presenta. La tendenza verso certi principi e valori che è presente in una certa posizione sociale (ovvero la prospettiva e l'attitudine condizionate dai fini collettivi di un gruppo), e le concrete ragioni che sono alla base delle diverse interpretazioni di una stessa realtà divengono sempre più chiare, intellegibili e passibili di uno studio rigoroso con il progressivo affinamento della sociologia del sapere[10].

[10] Per ulteriori dettagli, rimandiamo all'analisi del rapporto tra teoria e pratica condotta nella parte terza.

Con il crescente rigore metodologico della sociologia della conoscenza, la determinazione della particolarità di una prospettiva diviene un indice spirituale e intellettuale dello stato del gruppo in questione. In tale processo di particolarizzazione, la sociologia del sapere procede oltre l'originaria determinazione dei fatti, a cui si limita il puro razionalismo. Ogni analisi condotta nello spirito della sociologia della conoscenza fa sì che essa sia qualcosa di più di una descrizione sociologica dei fatti, onde riusciamo a spiegarci come mai certe concezioni siano derivate da un certo *milieu*. Piuttosto, essa giunge ad un punto per cui si trasforma in una critica capace di stabilire la portata ed i limiti della prospettiva contenuta in determinate asserzioni. Le analisi caratteristiche della sociologia del sapere, sono, in questo senso, tutt'altro che irrilevanti per la determinazione della verità di un giudizio; ma queste analisi, d'altra parte, non rivelano interamente da sole la verità, in quanto la semplice determinazione delle prospettive non costituisce in alcun modo un sostituto della discussione diretta e immediata tra i punti di vista contrastanti o del diretto esame dei fatti. La funzione della sociologia del sapere non è stata ancora chiaramente compresa: in parte è irrilevante per la determinazione della verità e in parte ne costituisce un fattore imprescindibile. Ciò può venire confermato da una scrupolosa ricerca della primitiva intenzione racchiusa nelle singole asserzioni della sociologia del sapere e della natura delle sue scoperte. Un'analisi basata sulla sociologia della conoscenza è il primo passo verso una franca discussione, in un'età che, consapevole dell'eterogeneità dei suoi interessi e della fondamentale frammentarietà del pensiero, cerca di conseguire questa unità ad un livello più alto.

b) Le conseguenze epistemologiche della sociologia della conoscenza.

Nel paragrafo d'apertura di questo capitolo affermammo che era possibile presentare la sociologia del sapere come una teoria empirica delle concrete relazioni della conoscenza con la realtà sociale, senza sollevare nessun problema epistemologico. Sulla base di quella dichiarazione, tutte le questio-

ni epistemologiche sono state evitate o mantenute sullo sfondo. Questa riserva da parte nostra è invero possibile; potremo aggiungere che l'isolamento di un ordine puramente astratto di problemi è anche desiderabile fino a quando il nostro scopo resta quello di analizzare determinate relazioni, senza preconcetti teoretici di sorta. Ma una volta che i fondamentali rapporti tra le situazioni sociali e gli aspetti corrispondenti sono stati sicuramente stabiliti, uno non può non impegnarsi ad un franco chiarimento delle valutazioni che ne seguono. Chi abbia consapevolezza dei problemi che sorgono inevitabilmente dall'interpretazione dei dati empirici e che, al tempo stesso, non sia oscurato dall'estremo specialismo della cultura moderna, sovente d'ostacolo ad affrontare direttamente i problemi, deve riconoscere che i fatti presentati nella sezione «Particolarizzazione» ben difficilmente possono venire accolti come semplici fatti. Essi trascendono la mera realtà e richiedono una riflessione epistemologica. Da un lato, dobbiamo constatare che, quando la sociologia del sapere ha stabilito una relazione tra un'asserzione e una situazione, si rende implicita nell'intenzione di questa procedura la tendenza a «particolarizzare» la sua validità. Da un punto di vista fenomenologico, si può prendere coscienza di questo fatto senza mettere in discussione l'esigenza di validità che in esso è contenuta. Ma, d'altra parte, l'influenza che la posizione dell'osservatore ha sui risultati del pensiero e la possibilità (da noi trattata diffusamente) di determinare la parziale validità di una data prospettiva, devono, presto o tardi, indurci a porci la questione dell'importanza di questo problema per l'epistemologia.

È nostra convinzione che la sociologia del sapere non sostituirà, per la sua stessa natura, la ricerca epistemologica e gnoseologica; tuttavia, essa ha fatto certe scoperte che non hanno soltanto un rilievo empirico e che non possono venire adeguatamente considerate, finché non sono stati riveduti alcuni dei concetti e dei pregiudizi diffusi nell'epistemologia contemporanea. Che noi si attribuisca solo un valore parziale alle asserzioni particolari ci spinge a riprendere in esame i presupposti fondamentali dell'odierna epistemologia. Ci occupiamo qui di un caso, in cui la pura determinazione di un fatto (il fatto della parzialità di una prospettiva, dimostrabile nelle concrete asserzioni) può diventare rilevante per consta-

tare la validità di una proposizione e in cui la natura della genesi di un'affermazione può divenire importante per la sua verità (*wo eine Genesis Sinngenesis zu sein vermag*). Ciò costituisce un ostacolo alla costruzione di una sfera di validità dove i criteri della verità siano del tutto indipendenti dalle loro origini. I principi che dominano nella presente filosofia impediscono di utilizzare questa nuova prospettiva, poiché la moderna teoria della conoscenza è fondata sul presupposto che i fatti, in quanto tali, non abbiano alcuna importanza ai fini della verità. Stando a siffatta premessa dogmatica, ogni progresso del sapere scaturito dalla concreta ricerca, ogni arricchimento della conoscenza che tenti di aprire a più fondamentali considerazioni è stigmatizzato con l'appellativo di «sociologismo». Una volta stabilito aprioristicamente che il mondo dei fatti non ha alcuna incidenza sul valore delle asserzioni, noi non ci rendiamo più conto di come lo stesso apriori altro non fosse in origine se non una ipostatizzazione di una relazione empirica derivata da un particolare tipo di giudizio e quindi elevata, del tutto affrettatamente, ad assioma epistemologico. Con la tranquillità che gli viene dall'aprioristica premessa, secondo cui l'epistemologia è indipendente dalle scienze «empiriche» speciali, il pensiero si chiude, una volta per sempre, ad ogni prospettiva concreta. Non si riesce, di conseguenza, neppure a vedere come questa teoria dell'autosufficienza o dell'autoconservazione, che dir si voglia, non abbia altro scopo che quello di difendere un certo tipo di conoscenza accademica, impegnata a difendersi dalla crisi che potrebbe seguire ad un più sviluppato empirismo. I sostenitori della vecchia teoria non tanto sono impegnati a conservare l'epistemologia come tale e a difenderla dalle revisioni delle discipline particolari, quanto piuttosto badano a tenerne in piedi un particolare tipo, la cui assolutezza gli deriva dalla guerra un tempo ingaggiata contro una più grossolana e limitata forma di empirismo. Proprio allora si legittimò un concetto del sapere, che sostanzialmente derivava da un particolare tratto della realtà e che rappresentava solo una delle molte possibili varietà di conoscenza.

Per scoprire dove la sociologia del sapere può condurci, noi dobbiamo ancora una volta affrontare il problema del primato dell'epistemologia sulle scienze speciali. Dopo aver sottoposto il problema ad un esame critico, saremo in grado

di presentare, almeno a grandi linee, l'epistemologia che è di già racchiusa nel vero problema della sociologia del sapere. Per prima cosa, dovremo chiamare in causa quegli argomenti che s'oppongono o, quanto meno, sollevano delle riserve all'assoluta autonomia e al primato dell'epistemologia di fronte alle scienze speciali.

L'epistemologia e le scienze speciali. Esiste un duplice rapporto tra l'epistemologia e le scienze speciali. La prima, coerentemente alle sue esigenze sistematiche, è fondamentale per tutte le discipline particolari, in quanto fornisce la base per i tipi di conoscenza e le concezioni della verità su cui quelle si sostengono nei loro concreti metodi procedurali, oltre a condizionarne i risultati. Ciò non esclude, tuttavia, che ogni teoria della conoscenza sia essa stessa influenzata dalla forma che la scienza assume nel tempo e dalla quale soltanto può derivare la sua concezione della natura del conoscere. Nessun dubbio che essa pretenda di costituire la base di tutta la scienza, ma nella realtà essa è determinata dalla condizione in cui si trova la scienza in una determinata epoca. Il problema è reso poi più difficile dal fatto che i veri principi, alla cui luce la conoscenza dev'essere giudicata, sono a loro volta condizionati socialmente e storicamente. La loro applicazione appare pertanto limitata a determinati periodi storici e ai particolari tipi di conoscenza prevalenti in quel momento.

Una volta riconosciute queste relazioni, non si può più credere che l'epistemologia e la gnoseologia, dovendo fornire le basi alle altre discipline, si sviluppino automaticamente e indipendentemente da queste, e non siano soggette a fondamentali modificazioni da parte delle scienze speciali. Di conseguenza, noi siamo spinti a riconoscere che il complessivo sviluppo dell'epistemologia e della gnoseologia è possibile soltanto se ne concepisce il rapporto alle scienze speciali nel modo che segue.

Le nuove forme del sapere nascono, in ultima analisi, dalle condizioni della vita collettiva e non dipendono, per la loro formazione, dal fatto che una determinata teoria della conoscenza ci abbia prima dimostrato la loro possibilità: esse non hanno bisogno di essere legittimate da una epistemologia. La relazione è assolutamente l'inversa: lo sviluppo delle teorie della conoscenza scientifica risiede nell'attenzione portata ai dati empirici e il suo successo varia in conformità a

quest'ultima. Le rivoluzioni nel dominio della metodologia e dell'epistemologia non sono altro che le conseguenze e le ripercussioni dei rivolgimenti avvenuti nelle più dirette procedure empiriche. Solo attraverso il continuo ricorso al procedimento delle scienze empiriche speciali, i fondamenti epistemologici possono essere resi sufficientemente flessibili ed essere estesi al punto da non doversi limitare a giustificare le richieste delle vecchie forme di conoscenza (il loro scopo originario), ma costituire, al contrario, la base delle forme più nuove del sapere. Questa particolare situazione è caratteristica di tutte le discipline teoriche e filosofiche. La sua struttura è assai chiaramente riconoscibile nella filosofia del diritto, la quale presume di essere giudice e arbitra della legge positiva, mentre è concretamente, nella maggior parte dei casi, niente di più che una formulazione *ex post facto* e una giustificazione della medesima norma positiva.

Nel dir questo, non si vuole affatto negare l'importanza dell'epistemologia o della filosofia. Le indagini sui fondamenti che esse svolgono sono indispensabili e, invero, se uno intendesse attaccare l'epistemologia e la filosofia su di un terreno teoretico, non potrebbe a sua volta non adottare dei principi teoretici. Una tale critica teoretica reca infatti in sé un interesse speculativo, nella misura in cui s'addentra nelle questioni intorno al fondamento. Ad ogni concreta forma di conoscenza appartiene un principio teoretico. Questa fondamentale funzione della teoria, che dev'essere intesa in un senso strutturale, non va mai fraintesa, né ci si può servire di essa per dare una certezza aprioristica a risultati particolari. Se fosse interpretata in questa indebita maniera, essa comprometterebbe il progresso della scienza e condurrebbe, proprio in virtù di tali aprioristiche sicurezze, al rifiuto delle scoperte derivanti dalle osservazioni empiriche. Gli errori e la parzialità dei fondamenti teoretici del sapere debbono venire continuamente riveduti alla luce dello sviluppo effettivo dell'attività scientifica. La luce proiettata dalla nuova conoscenza empirica sui principi teoretici non va oscurata dagli ostacoli che al pensiero può frapporre la teoria come tale. Attraverso la procedura particolarizzante della sociologia del sapere, noi scopriamo che l'antica epistemologia altro non era se non il correlativo di un particolare modo del pensiero. Questo è un semplice esempio della possibilità di estendere il nostro cam-

po di ricerca, una volta che si consenta all'evidenza empirica di far luce sui fondamenti teoretici. Siamo così spinti a trovare una base epistemologica conveniente a queste diverse e più complesse forme del pensare. Di più, noi siamo spinti a trovare, se possibile, un principio teoretico in grado di assumere tutti i modi del pensiero che, nel corso della storia, abbiamo potuto determinare. Vediamo ora di esaminare in che misura risponda al vero la tesi, secondo cui le epistemologie e le gnoseologie, sin qui dominanti, giustifichino di fatto un solo tipo di conoscenza.

3. *La dimostrazione della natura parziale dell'epistemologia tradizionale*

a) L'orientamento verso la scienza naturale come modello di pensiero.

La particolarità della teoria della conoscenza che attualmente domina è comprovata dal fatto di eleggere le scienze naturali come l'ideale cui tutto il sapere dovrebbe aspirare. Solo in quanto la scienza naturale, specialmente nelle sue espressioni quantitative, è largamente dissociabile dalla prospettiva storico-sociale dell'indagatore, il modello della vera conoscenza venne elaborato in modo che tutti i tentativi di ottenere un tipo di comprensione qualitativa fossero considerati metodi di valore inferiore. Infatti la qualità presuppone elementi più o meno congiunti alla *Weltanschauung* del soggetto conoscente. In un momento in cui le forze storico-sociali pongono in essere altri tipi di conoscenza, è necessario rivedere le vecchie premesse che erano state formulate, se non esclusivamente, almeno in larga misura, per l'intendimento e la giustificazione delle scienze naturali. Come un tempo Kant espose i principi della moderna epistemologia, domandandosi a proposito delle scienze naturali allora esistenti «Come sono possibili?», così oggi dobbiamo porci il medesimo problema nei riguardi del sapere che si sforza di giungere ad una comprensione qualitativa e di attingere il soggetto nella sua interezza. Dovremo inoltre chiederci come e in qual senso possiamo arrivare alla verità per mezzo di questo tipo di conoscenza.

b) La relazione tra i criteri di verità e la situazione sociale storica.

Ci troviamo qui dinanzi ad una connessione, sempre più profondamente radicata, tra l'epistemologia nelle sue concrete varietà storiche e la corrispondente «situazione esistenziale». La teoria della conoscenza deriva dalle concrete condizioni del conoscere di un periodo (e pertanto di una società) non soltanto l'idea di ciò che il sapere obiettivo dovrebbe essere, ma anche la concezione utopica della verità in generale, come per esempio avviene per la creazione di una sfera del «vero assoluto». Le possibili utopie e le aspirazioni di un'epoca, intese come progetti del futuro procedono da tutto ciò che è stato realizzato in quest'epoca (e non sono pertanto delle speculazioni arbitrarie, delle vaghe fantasie o prodotti dell'ispirazione). Allo stesso modo, il modello utopico della coerenza, l'idea della verità, nasce dalle concrete forme del sapere che sono prevalenti in un dato tempo. Il concetto della verità non è pertanto sempre rimasto lo stesso, ma si muta nel corso del processo storico. L'idea della verità di una determinata epoca non è un fenomeno accidentale. Nei modi di pensiero più significativi e nella loro struttura si ritrova una traccia che ci porta a interpretare la concezione della verità prevalente in quel dato tempo.

Noi, inoltre, vediamo come non solo la nozione della conoscenza in generale sia dipendente dalle forme dominanti del sapere e dai modi del conoscere che ivi s'esprimono e sono accolti come ideali, ma come il concetto stesso della verità derivi dai tipi di conoscenza già esistenti. Così sulla base di questi gradi intermedi, esiste un fondamentale, anche se non immediatamente visibile, legame tra l'epistemologia, le forme dominanti del conoscere e la generale situazione sociale-intellettuale di un'epoca. In questa maniera, la sociologia della conoscenza penetra, utilizzando nella sua analisi il metodo particolarizzante che s'è detto, nel dominio dell'epistemologia, e quivi risolve gli eventuali conflitti tra le varie teorie del conoscere con l'indicare in ciascuna di esse la struttura teoretica adeguata ad una determinata forma del sapere. La soluzione finale del problema si presenta possibile solo quando si siano considerati i diversi modi della conoscenza e le loro rispettive epistemologie; soltanto allora, infatti, si po-

trà costruire una più fondamentale e inclusiva dottrina della scienza.

4. *Il ruolo positivo della sociologia della conoscenza*

Una volta ammesso che l'epistemologia, sebbene costituisca la base di tutte le scienze empiriche, può derivare i suoi principi solamente dai dati che quelle le forniscono e constatato che si sappia fino a che punto essa ha subito l'influenza dell'ideale delle scienze esatte, il nostro compito diventa chiaramente quello del sapere come si porrà il problema, allorché altre scienze sono prese in considerazione. Ciò suggerisce le seguenti indicazioni.

Revisione della tesi secondo cui la genesi di una proposizione è, in ogni caso, irrilevante alla sua verità. Il brusco e assoluto dualismo tra «validità» ed «esistenza» – tra «concetto» e «realtà» –, tra «essenza» e «fatto» costituisce, come spesso è stato rilevato, uno degli assiomi dell'epistemologia «idealistica» e della gnoseologia prevalenti oggi. Esso viene considerato inoppugnabile e rappresenta l'ostacolo più immediato all'utilizzazione spregiudicata dei risultati forniti dalla sociologia della conoscenza.

Invero, se il tipo di sapere rappresentato dall'esempio $2 \times 2 = 4$ è sottoposto ad esame, allora la correttezza di questa tesi è assai bene dimostrata. Non v'ha infatti dubbio, a proposito di questo tipo di conoscenza, che la sua genesi non entra per nulla nei prodotti del pensiero. Da questo fatto a costruire una sfera di verità, in cui si prescinde completamente dal soggetto conoscente, il passo è breve. Per di più, questa teoria, secondo cui la verità di una posizione è indipendente dalle condizioni della sua origine, ebbe un grande valore nella lotta contro lo psicologismo, in quanto solo con il suo appoggio diveniva possibile separare l'oggetto conosciuto dall'atto dell'intendere. Il fatto che la nascita di un'idea non condizioni per nulla il suo significato si applica anche nel dominio della psicologia esplicativa. Solo perché in questo settore si poté, in certi casi, dimostrare che i processi psicologici producenti certi significati sono irrilevanti ai fini della loro validità, una siffatta distinzione fu legittimamente annoverata fra le verità della gnoseologia e dell'epistemologia.

Ad esempio, tra le leggi dell'associazionismo meccanicistico e le forme di giudizio cui è pervenuto questo meccanismo associativo sussiste una frattura che rende plausibile l'ipotesi in base alla quale una genesi di quel tipo non contribuisce in alcun modo alla valutazione di un certo significato. Ci sono, nondimeno, tipi di genesi che non sono privi di senso e che ancora non sono stati studiati nella loro particolarità. Così, per far un esempio, il rapporto sussistente tra la posizione reale dell'individuo e la sua corrispondente prospettiva può venire considerato come genetico, ma in un senso differente da quello usato sinora. In questo caso la questione della genesi è direttamente coinvolta, poiché non v'ha alcun dubbio che noi abbiamo qui a che fare con condizioni, onde emerge e s'afferma una data asserzione. Se parliamo di «posizione che sta dietro un certo punto di vista», noi abbiamo infatti in mente un insieme di condizioni che determinano la natura e lo sviluppo di un'affermazione. Ma falseremmo la situazione esistenziale dell'assertore, se trascurassimo di considerare il significato che essa ha per la validità dell'asserzione. Una determinata posizione nella struttura sociale porta seco, come s'è visto, la probabilità che chi l'occupa pensi in una certa maniera. La realtà ha un ordine, in quanto si riporti a certi significati (*Sinnausgerichtetes Sein*). Una posizione sociale non può essere descritta in termini privi di significato sociale, come avviene, ad esempio, quando si tiene conto del semplice rilievo cronologico. Il 1789, come data, non dice assolutamente nulla. Come indicazione storica, invece, questa data ci riporta ad un insieme di eventi sociali che delimitano un certo dominio di esperienze, di lotte, di atteggiamenti e di convinzioni. Una posizione storico-sociale può venire adeguatamente caratterizzata solo da indicazioni che abbiano un senso preciso come, ad esempio, la «posizione liberale», le «condizioni vitali del proletariato», etc. La realtà sociale è un'area dell'essere, o una sfera dell'esistenza, che l'ontologia ortodossa, stabilendo un assoluto dualismo tra l'irrazionale e il razionale, non teneva in alcuna considerazione[11]. Si potrebbe, a questo proposito, affermare che esiste una realtà dotata di

[11] Cfr. il saggio citato in precedenza *Ideologische und soziologische Interpretation geistigen Gebilde*.

senso e un divenire della realtà obiettiva, fattuale (*Faktizitätgenesis*). Se un modello di questo tipo fosse stato tenuto presente nel determinare la relazione tra l'essere e il significato, il dualismo di realtà e validità non sarebbe stato considerato assoluto nell'epistemologia e nella gnoseologia. Si sarebbe data in suo luogo, una serie di gradazioni fra questi poli, nella quale casi intermedi come «l'essere investito di significato» e «l'essere orientato verso un significato» avrebbero trovato un posto e sarebbero stati incorporati nella concezione fondamentale.

A nostro giudizio, il compito più immediato della riflessione scientifica consiste nel superare la sua parzialità incorporando nell'epistemologia la molteplicità delle relazioni sussistenti tra la realtà e il valore (*Sein und Geltung*), così come sono state scoperte dalla sociologia del sapere, e nel prestare attenzione ai tipi di conoscenza, operanti in quella regione dell'essere che possiede un significato qualitativo e che condiziona il valore di verità delle asserzioni. Così l'epistemologia non viene sostituita dalla sociologia del sapere, ma tiene conto, nella sua nuova espressione, dei fatti portati alla luce dall'analisi sociologica del conoscere.

Ulteriori conseguenze della sociologia della conoscenza per l'epistemologia. Dopo aver osservato che la maggior parte degli assiomi della gnoseologia e epistemologia oggi prevalenti sono stati mutuati dalle scienze naturali e rappresentano, per così dire, dei semplici prolungamenti di questa forma di conoscenza, diventa evidente che il problema gnoseologico deve essere riformulato con riferimento ad un modello opposto, offerto dalle varietà del sapere più o meno esistenzialmente determinante. Possiamo ora stabilire, in poche parole, la nuova impostazione del problema che si è resa, a nostro avviso, necessaria, una volta riconosciuto il carattere parziale della vecchia gnoseologia.

La scoperta dell'elemento pratico nel conoscere. La concezione «idealistica» del conoscere, onde questo viene in considerazione come un atto puramente «teoretico», ha le sue origini, oltre che nell'orientamento già ricordato verso i modelli matematici, nell'ideale della «vita contemplativa» che giace sullo sfondo di questa epistemologia. Non possiamo qui occuparci della storia di questo ideale o della maniera in cui la concezione meramente contemplativa del sapere penetrò al-

l'interno dell'epistemologia. (Ciò richiederebbe l'esame della pre-istoria della logica scientifica e del passaggio dal profeta al filosofo, che dal primo derivò l'ideale della «mistica visione».) È per noi sufficiente mettere in rilievo come questo apprezzamento della contemplazione non sia il risultato della «pura» osservazione implicito nell'atto del conoscere, ma nasca da una gerarchia di valori fondata su di una certa filosofia della vita. La speculazione idealistica, che rappresenta questa tradizione, insistette nel dire che la conoscenza era pura solo quando era teoretica. La filosofia idealistica non rimase sconvolta dalla scoperta che il tipo di sapere presentato dalla pura teoria costituiva unicamente un piccolo segmento dell'umano conoscere e che esistono conoscenze dove il pensiero concorre con l'azione o che, infine, la scienza nasce in certi campi, solo e nella misura in cui essa coincide con la prassi: che è appunto quanto avviene allorché l'azione è permeata dall'intenzione della coscienza, nel senso che i concetti e tutto l'apparato del pensiero sono dominati da questo orientamento pragmatico. Non tanto il fine *aggiunto* alla percezione, quanto piuttosto il fine presente nella percezione medesima rivela la ricchezza qualitativa del mondo in certi campi. Neppure il fatto, fenomenologicamente constatabile, che in questi settori l'origine pratica penetri nella struttura della prospettiva e non ne sia separabile trattenne la vecchia gnoseologia ed epistemologia dal trascurare questo tipo di conoscenza, integrato con l'azione, o dal vedere in esso soltanto una forma «impura» del sapere. (È interessante osservare come la connotazione del «sapere impuro» sembri riportarsi all'origine magica del termine.) Il problema non consiste, invece, nel respingere questo tipo di conoscenza dal bel principio, ma nel considerare la maniera in cui il concetto di sapere debba venire riformulato, così che si possa dare scienza anche quando essa presenti uno scopo pratico. Questa revisione del problema gnoseologico non intende aprire le porte alla propaganda e ai giudizi di valore nelle scienze. Al contrario, quando parliamo della fondamentale intenzionalità della coscienza (*intentio animi*), che è inerente ad ogni forma del sapere e che condiziona la prospettiva, noi ci riferiamo agli irriducibili elementi finalistici presenti nel conoscere elementi che permangono anche quando tutte le consapevoli ed esplicite valutazioni e prevenzioni sono state eliminate. È di

per sé evidente che la scienza (nella misura in cui è libera da una discriminazione) non rappresenta affatto uno strumento propagandistico e non ha il compito di partecipare dei valori, ma bensì di determinare i fatti. Ciò che più semplicemente la sociologia del sapere cerca di rivelare è che la conoscenza, dopo essersi liberata dagli elementi propagandistici e delle valutazioni, conserva ancora un fatto pragmatico: quest'ultimo non è, nella maggior parte dei casi, evidente e non può essere eliminato, ma può e dovrebbe essere sollevato alla sfera del controllabile.

L'elemento essenziale prospettico in certi tipi di conoscenza. Il secondo punto di cui dobbiamo prendere atto è che, in taluni settori della scienza storico-sociale, la posizione dell'osservatore va considerata del tutto giusta e inevitabile. Il problema è di non nascondere queste prospettive e di non tesserne l'apologia, ma di cercar di vedere come, una volta ammesse, siano ancora possibili la conoscenza e l'obiettività. Non è una sorgente d'errore il fatto che nella visione di un oggetto collocato nello spazio noi si possa ottenere, data la natura del caso, solo una immagine prospettica. La questione non è tanto di poter arrivare ad una rappresentazione non prospettica, ma di vedere in che modo, classificando i diversi punti di vista, ciascuna prospettiva possa venire riconosciuta in se stessa e si possa quindi raggiungere un nuovo livello di obiettività. Giungiamo così al punto in cui il falso ideale di un sapere distaccato e impersonale deve essere sostituito da una concezione essenzialmente umana, compresa nei limiti di una prospettiva finita e, nondimeno, sempre impegnata a svilupparsi ed estendersi.

Il problema di una sfera della verità in sé. Nell'esaminare la filosofia della vita, che presta lo sfondo all'epistemologia e alla gnoseologia idealistiche, è divenuto chiaro che l'ideale di un regno della verità in sé (preesistente, per così dire, all'atto storico-psicologico del pensiero e di cui ogni processo conoscitivo semplicemente partecipa) rappresenta l'ultimo prodotto di una concezione dualistica del mondo, che, accanto a quella costituita dagli avvenimenti concreti, intese creare ed aggiungere una seconda dimensione dell'essere.

Questa sfera della verità, valida in se stessa, assolveva nei riguardi dell'atto del conoscere la medesima funzione che la metafisica dualistica aveva svolto nel dominio dell'ontologia

con la nozione dell'al di là o del trascendente. Essa cercava, cioè, di postulare una sfera di perfezione, immune da ogni limite d'origine e, alla cui stregua, tutti gli eventi e i processi si sarebbero rivelati finiti e incompleti. Inoltre, come in questa metafisica spiritualistica la qualità dell'«essere umano» fu concepita in termini di assoluta purezza – spogliata cioè di ogni elemento vitale, corporale, storico o sociale –, così un analogo tentativo fu compiuto per avvalorare un tipo di conoscenza da cui fossero espulsi tutti i caratteri umani. Occorre domandarci, una volta ancora, se sia davvero pensabile una forma di conoscenza, prescindendo dall'insieme dei tratti che caratterizzano l'uomo, per tacere dell'impegno concreto che contraddistingue l'atto dell'apprendere.

Nel dominio dell'ontologia, questa visione dualistica (nata per provare l'insufficienza di «questo» mondo) è venuta, con lo sviluppo moderno della ricerca empirica, progressivamente dissolvendosi. In sede gnoseologica ed epistemologica, essa nondimeno costituisce ancora una forza. Ma poiché tali presupposti fondamentali non appaiono, nel campo della dottrina della scienza, del tutto evidenti, si credette che questo ideale di una sfera di validità sovrumana e sovratemporale, non fosse tanto il prodotto di una particolare concezione del mondo, quanto invece un dato essenziale e un requisito indispensabile per una corretta interpretazione del «pensiero». La nostra discussione intende qui mostrare come, dal punto di vista della fenomenologia del pensiero, non vi sia alcuna necessità di considerare la conoscenza come l'abbandono della sfera effettuale per una sfera della «verità in sé». Una tale costruzione può, al massimo, avere un valore euristico per forme di pensiero analoghe a quelle rappresentate dall'esempio $2 \times 2 = 4$. Le nostre riflessioni ci mostrano, al contrario, che il problema del conoscere è tanto più comprensibile, quanto più restiamo fermi ai dati che si presentano nel pensiero concreto (l'unico pensiero che noi siamo in grado di esperimentare e che è del tutto indipendente da quella sfera ideale) e accettiamo il fenomeno del sapere come un autentico atto di vita. In altre parole, la sociologia della conoscenza riguarda l'atto cognitivo, insieme con i modelli cui aspira, nella sua vera consistenza esistenziale, non come l'affiggersi nelle «eterne» verità, nascente da un'esigenza puramente teoretica e contemplativa o come la partecipazione

ad esse (anche Scheler pensò in questo modo), bensì come uno strumento per controllare le situazioni vitali che emergono in certe condizioni. Questi tre fattori, la natura e la struttura del controllo delle situazioni reali, la costituzione del soggetto (nei suoi aspetti biologici e storico-sociali) e la particolarità delle condizioni di vita, in ispecie il posto e la posizione del pensatore – tutti questi elementi, ripetiamo, influenzano i prodotti del pensiero. Essi condizionano altresì l'ideale di verità che quest'essere vivente è capace di elaborare sui risultati del pensare.

La concezione del conoscere come un atto intellettuale che si ritiene completo solo quando ha perduto ogni traccia della sua origine umana, possiede, lo abbiamo già indicato, un rilevante valore euristico in quei settori dove, come nell'esempio $2 \times 2 = 4$, si può dimostrare, con maggiore o minore legittimità, la presenza delle caratteristiche formali di cui s'è detto. Essa, nondimeno, è per molti aspetti ingannevole e tende a nascondere i fondamentali fenomeni che avvengono in quei ben più ampi settori del conoscibile in cui, se si trascura l'elemento storico e umano, i risultati del pensiero vengono completamente snaturati.

Soltanto l'evidenza fenomenologica derivata dai modelli esistenti di pensiero può essere utilizzata come un argomento pro o contro certi concetti impliciti nel conoscere. Gli altri motivi, nascenti da un particolare modo di concepire il mondo, non hanno peso sulla questione. Non c'è alcuna ragione per mantenere nella nostra gnoseologia il disdegno verso quanto appare corporeo, sensibile, temporale, dinamico e per la realtà sociale: disdegno, come sappiamo, caratteristico della filosofia idealistica. Nel momento presente, ci sono due tipi di conoscenza, veramente significativi, che si fronteggiano l'un l'altro, e, corrispondentemente, s'affermano due possibili spiegazioni, in sede gnoseologica ed epistemologica, del processo conoscitivo. Per adesso sarebbe bene mantenere distinti questi due indirizzi, rilevarne le differenze invece di minimizzarle. Solo con l'esperienza e passando attraverso inevitabili errori, diverrà chiaro quale di queste due interpretazioni sia la più giusta e ci sarà possibile dire se maggiormente convenga continuare ad assumere come nostro punto di partenza il tipo di conoscenza distaccato dalla realtà e trattare il sapere situazionalmente condizionato come secondario e poco im-

portante, o invece considerare questa prima forma della conoscenza come un caso del tutto marginale e particolare di quello situazionalmente condizionato.

Se noi, indagando le possibili direzioni dell'epistemologia, scorgessimo che essa segue il modello di pensiero che s'è menzionato da ultimo e ha riconosciuto la «determinazione situazionale» intrinseca in certi tipi di sapere, ci troveremmo dinanzi a due alternative. In questo caso lo scienziato ha il dovere, prima di tutto, di rendere esplicite le possibilità di ulteriori implicazioni del suo problema e di far presente ogni eventualità che potrà presumibilmente entrare nel suo raggio d'osservazione. Egli dovrebbe accontentarsi d'asserire solo ciò che, al momento presente della sua ricerca, è in grado di determinare sicuramente. La funzione di uno studioso non è di trinciare giudizi, appena sorge un problema nuovo, ma piuttosto quella di sanzionare, una volta riconosciuto che la ricerca è ancora in sviluppo, solo quanto è divenuto definitivamente riconoscibile. Arrivato che sia a questo punto, egli può seguire due alternative.

Le due direzioni dell'epistemologia. Una delle due direzioni seguite dall'epistemologia insiste sulla prevalenza della determinazione situazionale, asserendo che nel corso del progresso del sapere sociale tale elemento è diventato incontestabile e che ogni punto di vista deve considerarsi peculiare di una determinata posizione. Questo fatto richiederebbe la revisione del fondamento teoretico del sapere, sulla base dell'implicita struttura relazionale della conoscenza umana (così come si è già ammessa, senza discussione, la natura prospettica della nostra percezione degli oggetti).

Una tale soluzione non implica la rinuncia del postulato dell'obiettività e non esclude la possibilità di giungere a scelte precise nelle discussioni sui fatti concreti; tanto meno, essa accoglie quelle forme di illusionismo, per cui tutto è apparenza e niente può essere realmente deciso. La nuova soluzione ammette piuttosto che l'oggettività e la consapevolezza della scelta si possono ottenere solo indirettamente. Non si vuole dire che la realtà non esiste e che la fiducia attribuita all'esperienza sia inutile e superflua, ma che le risposte che noi otteniamo dai problemi sono in certi casi, per così dire, nella natura delle cose, possibili solo nei limiti della prospettiva di colui che osserva. Anche in questo caso il risultato

non è un relativismo, nel senso che ogni asserzione ha il valore di qualunque altra. Il relazionismo, come noi lo intendiamo, stabilisce che ogni asserzione può essere formulata soltanto relazionalmente. Esso si muta in relativismo solo quando si riporta al vecchio e statico ideale di verità eterne e indipendenti dall'esperienza soggettiva dell'osservatore, e quando viene giudicato da questo punto di vista assoluto.

Nel caso del pensiero situazionalmente condizionato, l'oggettività viene a rappresentare qualcosa di nuovo e molto differente: *a)* c'è anzitutto il fatto che finché i diversi osservatori partecipano allo stesso sistema, essi arriveranno, sulla base dell'identità del loro apparato concettuale e categoriale e mediante il comune universo di discorso, a risultati simili, e saranno in una posizione tale da eliminare come errore tutto ciò che sfugga a questa unanimità; *b)* si è poi di recente riconosciuto che quando gli osservatori hanno prospettive diverse, l'«obiettività» è conseguibile solo in una maniera indiretta. In tale caso, ciò che è stato correttamente, ma differentemente percepito dalle due prospettive deve essere compreso alla luce delle diversità strutturali di questi vari modi di percepire. Si deve compiere uno sforzo per trovare una formula con cui rapportare i risultati dell'uno e dell'altro e scoprire un denominatore comune per queste diverse prospettive. Quando un tale comune denominatore è stato trovato, è possibile isolare le necessarie differenze delle due concezioni dagli elementi erronei ed arbitrari, che anche in questo caso dovrebbero essere considerati come dei fraintendimenti.

La controversia riguardante la percezione visiva degli oggetti (che, nella fattispecie, possono venire osservati solo in prospettiva) non si risolve con l'opporre una concezione non prospettica (il che è impossibile). La risolviamo, invece, se cerchiamo di capire, alla luce di quanto vediamo da una determinata posizione, perché mai la realtà appare diversa in un luogo differente. Anche nel nostro campo, l'oggettività viene raggiunta col tradurre una data prospettiva nei termini di un'altra. È naturale che qui ci si debba chiedere quale dei vari punti di vista sia il migliore. Anche per questo c'è un criterio. Come nel caso della prospettiva visiva, dove certe posizioni hanno il vantaggio di rivelare i tratti decisivi della realtà, così, nel nostro caso, la preminenza tocca a quella

prospettiva che mostra la più grande comprensività e la più grande fecondità nei riguardi dell'oggetto empirico.

La teoria della conoscenza può prendere un secondo avvio con il rilievo dei seguenti fatti: è possibile che l'impulso alla ricerca nella sociologia del sapere possa venire controllato al punto da non assolutizzare il concetto di «determinazione situazionale»; anzi, esso può essere diretto in modo tale che, proprio con la scoperta dell'elemento situazionale nelle concezioni osservate, il problema della sua determinazione faccia un primo passo verso la soluzione. Appena io ravviso in una posizione che si crede assoluta la rappresentante di un determinato angolo di visuale, io neutralizzo, in un certo senso, la sua parziale natura. La nostra precedente discussione di questo problema tendeva spontaneamente a neutralizzare la determinazione situazionale, cercando di sollevarsi oltre di essa. L'idea di una base della conoscenza sempre più ampia, della sua continua estensione e dell'integrazione dei vari punti di preminenza sociali nel processo del sapere – osservazioni che sono fondate su fatti empirici – e l'aspirazione, infine, verso una ontologia onnicomprensiva – tutto muove in questa direzione. Questa tendenza nella storia intellettuale e sociale è strettamente legata al contatto e al processo di interpenetrazione tra i gruppi. Nel suo primo momento, questa tendenza neutralizza i diversi punti di vista contrastanti (li priva, cioè, del loro carattere assoluto); nel secondo momento, essa consegue da tale neutralizzazione una più comprensiva e vantaggiosa base osservativa. È interessante notare come la costruzione di tale più ampia base si leghi con un più elevato grado di astrazione e tenda, in crescente misura, a formalizzare i fenomeni che sono presi in esame. Questa tendenza formalizzante consiste nel relegare ad una posizione subordinata l'analisi delle concrete asserzioni dirette ad un certo fine e nel sostituire la descrizione qualitativa dei fenomeni con una concezione puramente funzionale, conformata ad un modello essenzialmente meccanicistico. Questa teoria della crescente astrattezza sarà indicata come teoria della genesi sociale dell'astrazione. In accordo a questa derivazione sociologica dell'astrazione (che è chiaramente osservabile nell'emergere del punto di vista che è proprio della stessa sociologia), la tendenza verso un più alto grado di astrazione si spiega con il processo d'interazione dei gruppi sociali. La

conferma di ciò si trova nel fatto che la capacità di astrazione tra gli individui e i gruppi cresce nella misura in cui gli organismi eterogenei di cui essi fanno parte rientrano in unità collettive più ampie, capaci di assorbire i raggruppamenti locali o altrimenti particolari. Ma questa tendenza verso l'astrazione ad un più alto livello s'accorda pure con la teoria della determinazione sociale del sapere, per la ragione che il soggetto impegnato in questo pensiero non è assolutamente una «coscienza» autonoma, ma un soggetto sempre più comprensivo e capace di neutralizzare i concreti e particolari punti di vista precedenti.

Tutte le categorie formulate dalla sociologia formale sono i prodotti di questa operazione formalizzante e neutralizzante. La conclusione logica di un tale atteggiamento è che esso finisce col riconoscere concretamente solo un meccanismo formale. Così, per citare un esempio tratto dalla sociologia formale, il potere è una categoria che può essere astratta dalle posizioni effettive delle persone interessate (cioè il dominatore e il dominato), in quanto essa si accontenta di porre in rilievo la interrelazione strutturale (il meccanismo, per così dire) del comportamento implicito nel processo d'interazione. Essa fa ciò operando con concetti quali la forza, l'obbedienza, la soggezione, etc. Il contenuto qualitativo del potere (ciò che esso è in una determinata realtà storica) non diviene accessibile attraverso questa formula, e potrebbe venire adeguatamente inteso solo se il dominatore e il dominato riferissero quali erano le loro concrete esperienze nel tempo in cui vissero. Ma neppure le definizioni formali che noi scopriamo si librano in un'aria rarefatta: esse nascono piuttosto dalle questioni reali della situazione. Sorge a questo punto l'idea, passibile naturalmente di una verifica accurata, che il problema del prospettivismo abbia anzitutto di mira l'aspetto qualitativo di un fenomeno. Poiché, tuttavia, il contenuto dei fenomeni sociali e intellettuali è dotato di senso e il suo significato è percepito in termini di comprensione e d'interpretazione, possiamo dire che la questione del prospettivismo nella sociologia della conoscenza si riporta, avanti tutto, a quanto risulta comprensibile nei fenomeni della società. Con questo noi non intendiamo affatto indicare un settore ben circoscritto. I fatti più elementari della sfera sociale sorpassano in complessità le relazioni puramente formali e possono venire

capiti, solo se teniamo presenti i contenuti e i significati qualitativi. In breve, il problema dell'interpretazione è fondamentale.

Anche dove la formalizzazione ha potuto procedere oltre e noi ci troviamo dinanzi a delle pure relazioni, sussiste nella generale direzione dell'indagatore un minimo di interesse che non si riesce ad eliminare interamente. Quando, per esempio, Max Weber distingueva, nel classificare i tipi di comportamento tra condotta «razionale e finalisticamente orientata» e condotta «tradizionale», egli veniva ancora esprimendo la situazione generale di una generazione, ove un gruppo aveva inteso e valutato positivamente le tendenze razionalistiche implicite nel capitalismo, mentre l'altro, spinto da motivi politici, scopriva e sosteneva contro il primo l'importanza della tradizione. L'interesse stesso a tracciare una tipologia del comportamento nasce da questa particolare situazione della società. E se troviamo che questi e non altri erano i tipi di comportamento trascelti e formalizzati, noi dobbiamo cercare l'origine di questa tendenza verso l'astrazione nella concreta situazione sociale dell'epoca, che si preoccupava dei fenomeni della condotta, quali apparivano al suo angolo di visuale. Se un'altra età avesse cercato una sistemazione formale dei tipi di comportamento, senza dubbio ne avrebbe tracciato una tipologia completamente diversa. In una diversa situazione storica, si sarebbero operate differenti astrazioni dal totale complesso degli eventi. Orbene, la sociologia della conoscenza non nega, in virtù delle sue premesse, l'esistenza o la possibilità del pensiero formale ed astratto. Occorre solo mostrare come, anche sotto questo riguardo, il pensiero non sia indipendente dalla «realtà», come esso non sia affatto un soggetto sovrasociale e sovrumano che si esprime nelle categorie «assolute» di questa tipologia. La neutralizzazione delle differenze qualitative, osservabili nei vari punti di vista e scaturienti da certe definite situazioni, conduce piuttosto ad uno schema orientativo, in cui solo talune componenti formali e strutturali riescono ad emergere nel quadro dell'esperienza e del pensiero. In una forma rudimentale, questo processo è già osservabile nelle regole dell'etichetta e nei rapporti sociali che si stabiliscono spontaneamente nel contatto fra i diversi gruppi. Quanto più questo contatto è esteriore, tanto più diminuisce l'interesse per la comprensione qualitativa della

relazione reciproca, che viene formalizzata al punto da mutarsi in una «categoria sociologica», indicante, per così dire, solo il ruolo specifico della relazione. L'altra parte viene, volta a volta, riguardata esclusivamente come un «ambasciatore», uno «straniero», o un «conduttore di treni». Nel rapporto sociale noi reagiamo agli altri tenendo presenti solo queste caratteristiche. In diverse parole, la formalizzazione è, in tali casi, un'espressione di certe situazioni sociali; né la direzione che essa assume (sia che noi, come nel caso dell'«ambasciatore», riportiamo la funzione di questi a quella di un rappresentante politico o, come nel caso dello straniero, se ne distinguano i particolari tratti etnici) è indipendente dallo stato della società, il quale penetra sebbene in forma ridotta, nelle categorie da noi adoperate. Allo stesso modo, si può osservare come nella giurisprudenza la norma astratta prenda il posto della giustizia non formale, che nasce dalle questioni concrete e rappresenta un giudizio qualitativo, un'espressione autentica del sentimento del diritto, ogni qualvolta una economia fondata sullo scambio viene a dipendere, per la sua stessa esistenza, dal sapere in anticipo quale sarà la legge. Di conseguenza, più che non seguire ogni caso nella sua irripetibile originalità conta l'essere capaci di classificare e ordinare ciascun avvenimento sotto delle prestabilite categorie formalizzate.

Come già indicammo, non siamo oggi ancora in grado di decidere verso quale delle due alternative menzionate s'orienterà una teoria scientifica della conoscenza che tenga conto dei dati empirici. Nell'uno e l'altro caso, dobbiamo nondimeno accettare la determinazione situazionale come un fattore intrinseco al conoscere: essa vale tanto nella teoria del relazionismo quanto in quella di una base mutevole del pensiero. In entrambi i casi, noi dobbiamo inoltre rifiutare, come una distruttiva e ingiustificabile ipotesi, che ci sia una sfera della «verità in sé». È istruttivo, in questo senso, osservare come le scienze naturali sembrino trovarsi, per molti riguardi, in una situazione analoga; serviamoci, per il raffronto, dell'interpretazione, piena d'acutezza, che del loro presente stato ci ha dato W. Westphal. D'accordo con tale interpretazione, appena si scoperse che i nostri modelli convenzionali di misurazione, quali gli orologi, etc., e il linguaggio ordinario che è ad essi connesso sono possibili e valgono solo come sche-

ma d'orientamento del senso comune, si cominciò altresì a capire come nella teoria dei quanti, per esempio, dove ci occupiamo della misura di elettroni, sia impossibile discorrere di misurazione, prescindendo dagli strumenti impiegati. In quest'ultimo caso, lo strumento di misura è interpretato come un oggetto che influenza, in modo rilevante, la posizione e la velocità degli elettroni che debbono venire misurati. Nacque così la tesi che la posizione e la velocità sono esprimibili soltanto in «relazioni indeterminate» (Heisenberg), che specifichino il grado di indeterminazione. Inoltre, la prima conseguenza di questa idea fu la negazione dell'asserto, caratteristico del vecchio metodo di pensiero, secondo cui gli elettroni *in sé* debbono nella realtà seguire dei corsi ben definiti; infatti, queste asserzioni appartengono, come tali, ad un tipo d'affermazione assolutamente priva di contenuto, in quanto nessuna conseguenza può essere tratta da esse, anche se ci trasmettono una specie d'immagine derivata intuitivamente. Lo stesso si convenne a proposito dell'assunto per cui i corpi in movimento debbono avere una velocità assoluta. Ma poiché, stando alla relatività di Einstein, ciò non è in via di principio determinabile, una tale asserzione rientra completamente, alla luce della moderna teoria, nel novero di quelle affermazioni vuote e inaccessibili alla nostra esperienza, quale appare la tesi dell'esistenza di un altro mondo oltre il nostro.

Se noi seguiamo questa corrente di pensiero, che, nel suo relazionismo non teorizzato, è sorprendentemente simile alla nostra, allora il postulato logico dell'esistenza e della validità di una sfera della «verità in sé» sembra difficile da giustificare, non meno di ogni altro vuoto dualismo accennato. Infatti, finché noi scorgiamo nell'intero regno della conoscenza empirica soltanto delle determinazioni relazionali, la formulazione di qualsivoglia sfera assoluta non ha alcuna incidenza sul processo del sapere.

5. *Problemi tecnici della ricerca storico-sociologica nel campo della sociologia della conoscenza*

Il più importante compito della sociologia della conoscenza, nel momento presente, è di mostrare la sua capacità nella concreta ricerca storico-sociologica. In questo settore,

essa deve elaborare criteri rigorosi per stabilire le verità empiriche e assicurare il loro controllo. Essa deve oramai sollevarsi dallo stadio, in cui si trova, delle intuizioni arbitrarie e delle grossolane generalità (quali, ad esempio, la cruda dicotomia presente nell'affermazione, secondo cui dove c'è un pensiero borghese, noi troviamo anche il pensiero del proletariato, etc.), anche se ciò può costare la perdita di molti *slogans*. In questo, la sociologia del sapere può e deve molto imparare dai risultati e dalla rigorosa procedura impiegati dalle discipline filologiche, nonché dai metodi invalsi nella storia dell'arte, con particolare riferimento alla successione degli stili.

In quest'ultima, i metodi impiegati nel «datare» e nel «situare» le diverse opere d'arte sono particolarmente progrediti e da essi, *mutatis mutandis*, c'è molto da imparare. Il compito fondamentale della ricerca diviene per la sociologia del sapere quello di determinare i vari punti di vista che nascono, uno dopo l'altro, nella storia del pensiero e sono soggetti ad un costante mutamento.

Le diverse posizioni sono determinate dal metodo della imputazione. Ciò implica una chiara concezione di ogni prodotto del pensiero e il riferimento della prospettiva così stabilita alle correnti del pensiero di cui essa è parte. Tali correnti debbono, a loro volta, essere riportate alle forze sociali che le determinano (questo passo non è stato ancora compiuto dalla storia dell'arte nel suo dominio).

Il compito dell'imputazione sociologica può procedere su due livelli. Il primo concerne i problemi generali di interpretazione (*Sinngemässe Zurechnung*). In esso le forme del pensiero e le prospettive vengono costruite nella loro totalità, mentre i singoli tratti sono riferiti ad una centrale *Weltanschauung*, di cui sono l'espressione. Con ciò, si rende evidente l'intero sistema che è implicito nei suoi tratti particolari. Nelle forme di pensiero che non rappresentano chiaramente una parte di un sistema chiuso, si procede a scoprire la fondamentale unità della prospettiva. Anche quando ciò sia stato fatto, il problema della determinazione non è stato, a questo livello, ancora risolto. Ove, ad esempio, fossimo riusciti a mostrare che nella prima metà del diciannovesimo secolo, gran parte dell'attività intellettuale poteva essere attribuita alla popolarità del pensiero «liberale» e «conservatore», na-

scerebbe poi il problema di sapere se questo esplicito riferimento ad una concezione centrale, procedente ad un livello puramente intellettuale, corrisponde veramente alla realtà. È infatti possibile che lo studioso riesca a costruire, da qualche frammento, i due antitetici e chiusi sistemi di pensiero, il conservatore e il liberale, anche se poi i liberali e i conservatori di quel periodo non hanno, nella realtà, pensato in quel modo.

Il secondo livello dell'imputazione (*Faktizitätzurechnung*) ritiene che i tipi ideali, elaborati nel modo che s'è visto, siano delle necessarie ipotesi ai fini della ricerca; si tratta allora di sapere in qual grado i liberali e conservatori pensarono in questi termini e in quale misura gli stessi tipi ideali si realizzarono nei singoli casi. Ogni autore del tempo, a noi accessibile, deve essere esaminato da questo punto di vista e riconosciuto sulla base delle diverse prospettive che si trovano nelle sue affermazioni.

L'adozione di questo metodo fornirà alla fine un quadro preciso del corso e della direzione di questi due stili di pensiero. Questo metodo offre la massima fiducia nell'interpretazione dello sviluppo intellettuale, poiché esso canalizza nei suoi elementi costitutivi ciò che prima era una impressione sommaria della storia della cultura e rende possibile, riportando questa impressione ad espliciti criteri, una comprensione generale della realtà. Esso inoltre riesce a porre in evidenza le forme anonime e inarticolate che sono operanti nella storia del pensiero: né tali risultati sono ottenuti nella forma della pura supposizione o nella forma narrativa (che è ancora il livello della nostra storia politica e culturale), ma piuttosto in quella della determinazione e del controllo dei fatti. È proprio nel corso di un'indagine così dettagliata che molto di quanto appariva certo diviene problematico. Così, ad esempio, si può dare una grande controversia sul carattere ambivalente dei tipi misti o sullo stile, cui essi dovrebbero essere riferiti. La positività del metodo storico nello studio degli stili artistici non viene, beninteso, rifiutata, bensì rafforzata, allorquando nascono problemi come quello di definire se il lavoro di un certo artista sia attribuibile al Rinascimento o al Barocco.

Quando le strutture e le tendenze dei due stili di pensiero sono state messe in luce, noi ci troviamo dinanzi al com-

pito della loro imputazione sociologica. Come sociologi, noi non cerchiamo, ad esempio, di spiegare le forme e le variazioni del pensiero conservatore, facendo esclusivamente ricorso alla *Weltanschauung* conservatrice. Al contrario, noi ci sforziamo di derivarle anzitutto dalla composizione dei gruppi e degli strati che si esprimono in quella forma di pensiero. In secondo luogo, noi cerchiamo di intendere l'impulso e la direzione di sviluppo del pensiero conservatore attraverso la situazione e i mutamenti che esso subisce entro una realtà più ampia e storicamente condizionata (come la Germania, ad esempio), nonché attraverso i problemi sempre diversi che nascono dalla struttura in divenire.

Tenendo conto di tutti i vari tipi di conoscenza e portando le precedenti intuizioni al livello di osservazioni controllate, la sociologia del sapere si sforza di ottenere una comprensione sistematica della relazione esistente tra la realtà sociale e il pensiero. L'intera vita di un gruppo storico-sociale si presenta come un tutto interdipendente; mentre il pensiero ne rappresenta solo una espressione, il rapporto di questo con la società costituisce l'elemento essenziale dell'insieme, la cui comprensione diviene pertanto possibile, a patto che se ne intendano le concrete interconnessioni.

Non altrimenti, coloro che più portano avanti la sociologia della conoscenza e la storia sociologica delle idee sono appunto quegli studiosi, i quali dispongono, nelle loro ricerche specifiche, di un metodo consapevole nella considerazione della realtà empirica. La disputa relativa ai problemi particolari della *Zurechnung* nella sociologia indica chiaramente come si stia passando dal piano della supposizione a quello della ricerca empirica.

6. *Breve profilo della storia della sociologia della conoscenza*

Le cause più importanti che dettero origine alla sociologia del sapere sono già state esaminate nelle precedenti pagine. Come disciplina che sorge dalle stesse esigenze dello sviluppo sociale, si arrivò ad essa attraverso un processo intellettuale molto lento, nelle condizioni e nei periodi più diversi. Qui dobbiamo limitarci esclusivamente alle fasi e ai nomi più importanti della sua storia. La sociologia della conoscen-

za nacque con Marx, la cui suggestiva *aperçus* giunse al cuore del problema. Nell'opera marxiana, tuttavia, la sociologia del sapere non è ancora distinta dallo smascheramento delle ideologie, di cui gli strati sociali e le classi erano considerati i portatori. Inoltre, sebbene la teoria della sociologia emergesse sullo sfondo di una determinata interpretazione della storia, essa non fu ancora coerentemente elaborata. L'altra fonte della moderna teoria dell'ideologia e della sociologia della conoscenza deve essere rintracciata in certi lampi della filosofia di Nietzsche, che unì, alle concrete osservazioni in tale campo, una teoria degli impulsi e una dottrina della conoscenza, assai prossima a quella del pragmatismo. Anch'egli operò, usando come sue principali categorie la prospettiva «aristocratica» e quella «democratica», delle distinzioni sociologiche, a ciascuna delle quali egli attribuì certe forme di pensiero.

Da Nietzsche si passò alle teorie degli impulsi primitivi di Freud e di Pareto e ai metodi sviluppati da costoro per studiare il pensiero umano come prodotto di un meccanismo istintivo. Un'altra corrente, da cui si sviluppò una teoria dell'ideologia, va rintracciata nel positivismo ed è quella che da Ratzenhofer giunse sino a Gumplowicz e Oppenheimer. Jerusalem, che sollecitò le più recenti discussioni, può altresì venire annoverato tra i positivisti. Tuttavia, egli non vide le difficoltà che al problema derivano dallo storicismo e dalla posizione di Dilthey nelle scienze morali[12].

Il metodo della sociologia del sapere si sviluppò lungo due direzioni fondamentali: la prima passò per Lukács, che ritorna a Marx e ne elabora i positivi elementi hegeliani. In questa maniera, egli giunse ad una fertile, ma, insieme, schematica e dogmatica soluzione del problema, soluzione che soffre della parzialità e dei rischi di una determinata filosofia della storia. Lukács non procedette oltre Marx, nella misura in cui non seppe distinguere tra il problema relativo allo smascheramento delle ideologie e quello della sociologia della conoscenza. Fu merito di Scheler, oltre a molte valide osser-

[12] Certe opere rappresentative di questa tendenza non sono qui considerate, come, ad esempio, quelle dei sociologi francesi sul «pensiero primitivo».

vazioni, il tentativo di integrare la sociologia del sapere nella struttura di una concezione filosofica. I risultati maggiori di Scheler debbono, nondimeno, essere cercati nella direzione di un progresso metafisico. Ciò spiega come egli, più o meno, ignorasse i conflitti interni a questo nuovo orientamento intellettuale, nonché le implicazioni dinamiche e i nuovi problemi che scaturivano da esso. È vero che egli desiderò render piena giustizia alla nuova prospettiva aperta dalla sociologia del sapere, ma solo fino al punto in cui essa si conciliava con la ontologia, la metafisica e l'epistemologia che egli sosteneva. Il risultato di tutto questo fu un grandioso abbozzo sistematico, pieno di profonde intuizioni, ma privo di un effettivo metodo d'indagine che fosse conveniente per le scienze morali, sociologicamente orientate.

In questa sommaria presentazione della sociologia della conoscenza, noi non abbiamo inteso fare cenno di tutte le varietà che è venuta assumendo la nuova disciplina. Essa è stata presentata nella forma in cui la concepisce l'Autore e in cui è stata elaborata nelle prime quattro parti del libro, al fine di porre il problema nel modo più unitario possibile e facilitare così la discussione.

Indice dei nomi

Indice dei nomi

Adler, G., 60n
Agostino, 224n
Arndt, J., 220

Bacone, F., 61 e n, 62n
Bakunin, M., 138, 214 e n, 239 e n
Beckerath, E.V., 132n, 137n
Beham, B., 212n
Bekker, E.I. von, 117n
Bengel, B., 220
Bergson, H., 131, 132n
Berkeley, G., 15
Bismarck, O., 235
Bloch, E., 208n, 212n
Bodrero, E., 132n, 133
Böhlau, H., 117n
Bousquet, G.H., 135n
Brüggemann, F., 153n
Brupbacher, F., 239 e n
Buler, E., 257n
Burke, E., 118 e n

Coccejus, J., 220
Comte, A., 136
Condillac, E.B. de, 70
Condorcet, J.A. de, 219, 241
Cunow, H., 219 e n

Descartes, R., 15
Dietrich, A., 60n
Dilthey, W., 44 e n, 303
Doren, A., 202n, 208n, 220n
Droysen, J.G., 196 e n
Dürer, A., 212n

Eckhart, Meister, 211n
Einstein, A., 299
Eisler, R., 60n
Engels, F., 123n, 223 e n, 240, 241n
Eppstein, P., 96n

Federico II, 102, 227n
Fichte, J., 120
Fourier, C., 240
Frank, S., 223n, 224n
Freud, S., 251, 303
Freyer, H., 215n, 217n, 224

Gerlich, F., 220 e n
Gioacchino da Fiore, 208
Girsberger, H., 236
Goethe, W., 230, 232n
Goltz, von der, A.F.F., 220 e n
Grimm, J., 216n
Grünewald, M., 212n
Gumplowicz, L., 303

Hegel, G.W.F., 27, 66, 68, 148, 149, 199, 206, 225, 227 e n, 228, 230, 232n, 242n, 251, 254
Heidegger, M., 173n
Heidrich, E., 212n
Heisenberg, W., 299
Herder, J., 218
Hobbes, T., 15
Holl, K., 208n, 210n, 211n, 212n, 213n, 223n, 224n, 231n

Huch, R., 239n
Hume, D., 15, 63, 251 e n

Jankelevitch, 60n
Jecht, H., 199n
Jerusalem, W., 303

Kant, I., 15, 66, 206, 284
Keller, G., 246
Kelsen, H., 60n
Kersten, K., 239n
Kierkegaard, S., 18, 255
Krug, W.T., 60n

Lalande, P. de, 60n
Lamartine, A. de, 200
Landauer, K., 194 e n, 222n, 256n, 257n
Lask, E., 81n
Leibniz, G.W., 15
Lenin, N., 125n, 126n, 128n, 129n
Lessing, G.E., 220
Littré, E., 216n
Locke, J., 15
Lukács, G., 60n, 124n, 248, 272, 303
Lutero, M., 211n, 212n

Machiavelli, N., 62 e n, 137
Mannheim, K., 15n
Martin, K. von, 235n
Marwitz, von der, 228
Marx, K., 37, 57 e n, 122, 123 e n, 124n, 127 e n, 129, 149, 239 e n, 249, 254, 272, 302, 303
Mehring, F., 73n, 124n
Meinecke, F., 62n, 63n, 199n, 227n
Messineo, F., 227n
Meusel, F., 63n
Millioud, M., 60n
Montaigne, M.E. de, 18
More, T., 197

Möser, J., 228
Müller, A., 230n
Münzer, T., 208 e n, 210n, 211n, 212 e n, 213n, 223n, 224n, 231n, 254
Mussolini, B., 131n, 132n, 133n, 134n, 135n, 137n, 138, 139n, 143n

Napoleone, 71, 72, 125, 141
Nicola I, 239n
Nietzsche, F., 21, 26, 303

Oppenheimer, F., 60n, 303, 270n
Owen, R., 240

Pareto, V., 131, 132n, 134n, 135 e n, 251, 255, 303
Pascal, B., 18
Pencz, G., 212n
Picavet, F., 71n
Pinder, W., 218n
Pirou, G., 134n
Pitagora, 25
Posse, E., 134n
Proudhon, R., 138

Ranke, L., 102, 103n, 119 e n, 199
Ratzenhofer, G., 303
Renner, K., 276n
Requadt, P., 234n
Revai, J., 242n
Rickert, H., 120 e n
Riezler, K., 60n
Ryazanov, D., 123n

Saint-Simon, C.H. de, 240
Salomon, G., 60n, 74n
Savigny, F., 140n, 229, 232n
Schäffle, A., 110 e n
Scheler, M., 60n, 173n, 265, 273, 292, 304

Schelling, F.W.J., 232n
Schmitt, C., 60n, 63n, 121 e n, 136n, 199n
Schwenkelfeld, 223n
Sebald, H., 212n
Smith, A., 37
Socrate, 11
Sombart, W., 60n, 64, 74, 97n, 199n
Sorel, G., 131, 132n, 134 e n, 135 e n, 138, 142n
Spann, O., 248
Spener, P.J., 220
Stahl, F.J., 138 e n, 149, 170 e n, 213n, 230, 231n, 232n, 270
Stalin, J., 125n
Susmann, M., 257n
Szende, P., 60n

Tillich, P., 216n
Tracy, D. de, 71n
Troeltsch, E., 74, 248

Weber, A., 151, 175 e n, 248, 205n
Weber, M., 9 e n, 60n, 74 e n, 80n, 93n, 100, 112n, 160n, 183, 187, 198, 207, 223n, 249, 255, 265 e n, 297
Westphal, W., 298

Ziegler, H.O., 60n, 134n
Zinzendorf, N. von, 220

Finito di stampare nel mese di novembre 1994
dalla Litosei, via Bellini, 22/4, Rastignano, Bologna

Collezione di testi e di studi

Storiografia

Maurice Agulhon, *La Repubblica nel villaggio. Una comunità francese tra Rivoluzione e Seconda Repubblica*

Paul Alphandéry - Alphonse Dupront, *La cristianità e l'idea di crociata*

Alberto Aquarone, *L'Italia giolittiana*

Herman Bengtson, *Storia greca*

I. *La Grecia arcaica e classica*

II. *La Grecia ellenistica e romana*

Elias J. Bickerman, *Gli Ebrei in età greca*

Karl Bosl, *Il risveglio dell'Europa: l'Italia dei Comuni*

Robert Boutruche, *Signoria e feudalesimo*

I. *Ordinamento curtense e clientele vassallatiche*

II. *Signoria rurale e feudo*

William M. Bowsky, *Un comune italiano nel Medioevo. Siena sotto il regime dei Nove, 1287-1335*

Otto Brunner, *Vita nobiliare e cultura europea*

Carlo M. Cipolla, *Le tre rivoluzioni e altri saggi di storia economica e sociale*

Philippe Contamine, *La guerra nel Medioevo*

Furio Diaz, *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli. L'Europa tra illuminismo e rivoluzione*

Georges Duby, *Una società francese nel Medioevo. La regione di Mâcon nei secoli XI e XII*

Wallace K. Ferguson, *Il Rinascimento nella critica storica*

Robert Fossier, *L'infanzia dell'Europa. Economia e società dal X al XII secolo*

Bernard Guenée, *Storia e cultura storica nell'occidente medievale*

Charles H. Haskins, *La rinascita del dodicesimo secolo*

David Herlihy - Christiane Klapisch-Zuber, *I toscani e le loro famiglie. Uno studio sul catasto fiorentino del 1427*

Richard Hare, *Il pensiero morale. Livelli, metodi, scopi*
Agnes Heller, *Oltre la giustizia*
Hans Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*
Wolfgang von Leyden, *Hobbes e Locke. Libertà e obbligazione politica*
Michael Oakeshott, *La condotta umana*
Karl R. Popper, *Congetture e confutazioni*
Manfred Riedel, *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*
Moritz Schlick, *Tra realismo e neopositivismo*
Alfred Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*
Walter H. Simon, *Il positivismo europeo nel XIX secolo*
Quentin Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*
I. *Il Rinascimento*
II. *L'età della Riforma*
Jean Starobinski, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*
Dolf Sternberger, *Immagini enigmatiche dell'uomo. Saggi di filosofia e politica*
Eric Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*
Wolfgang Wieland, *La Fisica di Aristotele*
Wolfgang Wieland, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*
Georg H. von Wright, *Spiegazione e comprensione*
Georg H. von Wright, *Norma e azione. Un'analisi logica*
Martin L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*

Storia e critica della scienza

Stillman Drake, *Galileo. Una biografia scientifica*
Robert G. Frank Jr., *Harvey e i fisiologi di Oxford. Idee scientifiche e relazioni sociali*
Kurt von Fritz, *Le origini della scienza in Grecia*
Michael T. Ghiselin, *Il trionfo del metodo darwiniano*
Charles C. Gillispie, *Il criterio dell'oggettività. Un'interpretazione della storia del pensiero scientifico*

Mirko D. Grmek, *Le malattie all'alba della civiltà occidentale. Ricerche sulla realtà patologica nel mondo greco preistorico, arcaico e classico*

Rupert Hall, *Filosofi in guerra. La polemica tra Newton e Leibniz*

John L. Heilbron, *Alle origini della fisica moderna. Il caso dell'elettricità*

Richard Foster Jones, *Antichi e moderni. La nascita del movimento scientifico nell'Inghilterra del XVII secolo*

Robert H. Kargon, *L'atomismo in Inghilterra da Hariot a Newton*

Thomas Kuhn, *Alle origini della fisica contemporanea. La teoria del corpo nero e la discontinuità quantica*

Arnold Thackray, *Atomi e forze. Studio sulla teoria della materia in Newton*

Richard S. Westfall, *Newton e la dinamica del XVII secolo*

Linguistica e critica letteraria

Meyer H. Abrams, *Lo specchio e la lampada. La teoria romantica e la tradizione critica*

Sergej Averincev, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*

Paul Bénichou, *La consacrazione dello scrittore. L'avvento dello spirito laico nella Francia moderna (1750-1830)*

Patrick Boyde, *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*

Francesco Bruni, *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*

Ernst Robert Curtius, *Letteratura della letteratura. Saggi critici,* a cura di Lea Ritter Santini

Charles T. Davis, *L'Italia di Dante*

Teun A. van Dijk, *Testo e contesto. Studi di semantica e pragmatica del discorso*

Carlo Dionisotti, *Appunti sui moderni. Foscolo, Leopardi, Manzoni e altri*

John Freccero, *Dante. La poetica della conversione*

Michail Gasparov, *Storia del verso europeo*

Lidija Ginzburg, *La prova psicologica*

Claudio Guillén, *L'uno e il molteplice. Introduzione alla letteratura comparata*

Michael A.K. Halliday, *Sistema e funzione nel linguaggio*

Luigi Heilmann, *Linguistica e umanismo*

Eric D. Hirsch, *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*

Norman N. Holland, *La dinamica della risposta letteraria*

Wolfgang Iser, *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*

Hans Robert Jauss, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*

I. *Teoria e storia dell'esperienza estetica*

II. *Domanda e risposta: studi di ermeneutica letteraria*

Erich Köhler, *L'avventura cavalleresca. Ideale e realtà nei poemi della Tavola Rotonda*

Giulio C. Lepschy, *Sulla linguistica moderna*

Jurij M. Lotman, *Da Rousseau a Tolstoj. Saggi sulla cultura russa*

André Martinet, *La considerazione funzionale del linguaggio*

Eleazar M. Meletinskij, *Introduzione alla poetica storica dell'epos e del romanzo*

Friedrich Ohly, *Geometria e memoria. Lettera e allegoria nel Medioevo,* a cura di Lea Ritter Santini

Ezio Raimondi, *Codro e l'Umanesimo a Bologna*

Ezio Raimondi, *I sentieri del lettore*, a cura di Andrea Battistini

I. *Da Dante a Tasso*

II. *Dal Seicento all'Ottocento*

III. *Il Novecento: storia e teoria della letteratura*

Francisco Rico, *L'uomo come microcosmo. La fortuna di un'idea nella cultura spagnola*

Michael Riffaterre, *Semiotica della poesia*

Jean Rousset, *La letteratura dell'età barocca in Francia. Circe e il pavone*

Charles S. Singleton, *La poesia della Divina Commedia*

Stephen Ullmann, *Semantica*

Paolo Valesio, *Ascoltare il silenzio. La retorica come teoria*

Harald Weinrich, *Vie della cultura linguistica*

Paul Zumthor, *Lingua e tecniche poetiche nell'età romantica*

Musica e spettacolo

Hans Heinrich Eggebrecht, *Il senso della musica. Saggi di estetica e analisi musicale*

Leonard B. Meyer, *Emozione e significato nella musica*

Robert Weimann, *Shakespeare e la tradizione del teatro popolare*

Psicologia

Urie Bronfenbrenner, *Ecologia dello sviluppo umano*

Raymond B. Cattell - Paul Kline, *Personalità e motivazione. Un'analisi scientifica*

J. Richard Eiser, *Psicologia sociale cognitivista*

Jerry A. Fodor, *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà*

Jerry A. Fodor, *Psicosemantica. Il problema del significato nella filosofia della mente*

Nico H. Frijda, *Emozioni*

Donald O. Hebb, *Mente e pensiero*

Fritz Heider, *Psicologia delle relazioni interpersonali*

Robert A. Hinde, *Le relazioni interpersonali*

Philip N. Johnson-Laird, *Modelli mentali. Verso una scienza cognitiva del linguaggio, dell'inferenza e della coscienza*

Gaetano Kanizsa, *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt*

Kurt Lewin, *Teoria e sperimentazione in psicologia sociale*

Ulric Neisser, *Conoscenza e realtà. Un esame critico del cognitivismo*

Richard Nisbett - Lee Ross, *L'inferenza umana. Strategie e lacune del giudizio sociale*

Keith Oatley, *Percezione e rappresentazione*

Henri Tajfel, *Gruppi umani e categorie sociali*

Mario von Cranach - Guy Ochsenbein, *Agire. La forma umana del comportamento*

Sociologia

Francesco Alberoni, *Movimento e istituzione. Teoria generale*
Pierre Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*
Norbert Elias, *Il processo di civilizzazione*
Erving Goffman, *Modelli di interazione*
Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*
I. *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*
II. *Critica della ragione funzionalistica*
Niklas Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*
Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*
Robert K. Merton, *Teoria e struttura sociale*
Talcott Parsons, *La struttura dell'azione sociale*
David Riesman, *La folla solitaria*
Herbert A. Simon, *Il comportamento amministrativo*
Theda Skocpol, *Stati e rivoluzioni sociali*
Pierre-André Taguieff, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*
Alain Touraine, *La produzione della società*

Antropologia

Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*
Marvin Harris, *L'evoluzione del pensiero antropologico*
Clyde Kluckhohn - Alfred L. Kroeber, *Il concetto di cultura*
Victor Turner, *Antropologia della performance*
Eric R. Wolf, *L'Europa e i popoli senza storia*

Scienza politica

Bruce A. Ackerman, *La giustizia sociale nello stato liberale*
Gabriel A. Almond - G. Bingham Powell Jr., *Politica comparata. Sistemi, processi e politiche*
Raymond Aron, *La politica, la guerra, la storia*
Anthony Downs, *Teoria economica della democrazia*

Robert Gilpin, *Politica ed economia delle relazioni internazionali*
Hans Kelsen, *La democrazia*
James G. March, *Decisioni e organizzazioni*
Franco Modigliani, *Consumo, risparmio, finanza*
Franz Neumann, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*
Mancur Olson, *Ascesa e declino delle nazioni. Crescita economica, stagflazione e rigidità sociale*
Giovanni Sartori, *Elementi di teoria politica*
Carl Schmitt, *Le categorie del «politico»*
Roberto Mangaberia Unger, *Conoscenza e politica*
Sidney Verba - Norman H. Nie - Jae-on Kim, *Partecipazione e eguaglianza politica. Un confronto fra sette nazioni*

Economia

Kenneth Arrow, *Equilibrio, incertezza, scelta sociale*
James M. Buchanan, *Storia, mercato e libertà*
Alfred D. Jr. Chandler, *Dimensione e diversificazione*
Frank H. Hahn, *Stabilità, disoccupazione, moneta*
Roy F. Harrod, *Dinamica economica*
Friedrich A. von Hayek, *Conoscenza, mercato, pianificazione*
John Hicks, *Moneta, capitale e benessere. Saggi di teoria economica*
John Hicks, *Una teoria di mercato della moneta*
Albert O. Hirschman, *Come complicare l'economia*
Tjalling C. Koopmans, *Econometria, analisi delle attività, crescita ottimale*
Simon Kuznets, *Popolazione, tecnologia, sviluppo*
Edmond Malinvaud, *Equilibrio intertemporale, ottimalità, occupazione*
James E. Meade, *Politica economica e mercato*
Franco Modigliani, *Consumo, risparmio, finanza*
Douglass C. North, *Istituzioni, cambiamento istituzionale, evoluzione dell'economia*
Joan V. Robinson, *Occupazione, distribuzione e crescita*
Nathan Rosenberg, *Dentro la scatola nera: tecnologia ed economia*
Amartya K. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*

Amartya Sen, *Scelta, benessere, equità*
Herbert A. Simon, *Causalità, razionalità, organizzazione. Saggi di analisi economica*
Piero Sraffa, *Saggi*
George J. Stigler, *Mercato, informazione, regolamentazione*
James Tobin, *Moneta, crescita e scelte di portafoglio*
Oliver E. Williamson, *L'organizzazione economica. Imprese, mercati e controllo politico*

Diritto

Francesco Carrara, *Programma del corso di diritto criminale. Del delitto, della pena*
John R. Commons, *I fondamenti giuridici del capitalismo*
Mirjan R. Damaška, *I volti della giustizia e del potere. Analisi comparatistica del processo*
Ronald Dworkin, *I diritti presi sul serio*
Lawrence M. Friedman, *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*
Arturo Carlo Jemolo, *Il matrimonio nel diritto canonico. Dal Concilio di Trento al Codice del 1917*
Niklas Luhmann, *La differenziazione del diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto*
Franz L. Neumann, *Il diritto del lavoro fra democrazia e dittatura*
Riccardo Orestano, *Introduzione allo studio del diritto romano*
Joseph Raz, *Il concetto di sistema giuridico*
Karl Renner, *Gli istituti del diritto privato e la loro funzione sociale*
Stefano Rodotà, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata*
Alf Ross, *Critica del diritto e analisi del linguaggio*
Francesco Ruffini, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*
Gerardo Santini, *Commercio e servizi. Due saggi di economia del diritto*
Giovanni Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*
Giovanni Tarello, *Cultura giuridica e politica del diritto*